



افادات

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا خورشید عالم صاحب دیوبندی نور اللہ مرقدہ
سابق شیخ الحدیث دار العلوم وقف دیوبند

تالیف

مولانا شمس الضحیٰ پرشاد پوری
ناظم و مہتمم مدرسہ عربیہ جعفریہ ہدایت العلوم کربی ضلع سنت کبیر نگر (یوپی)



بسم اللہ الرحمن الرحیم
وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ

شمس الفوائد
فی
حل شرح العقائد

یہ حضرت مولانا وحافظ خورشید عالم صاحب دیوبندی نور اللہ مرقدہٗ شیخ الحدیث دار العلوم وقف دیوبند کی ایسی عام فہم درسی تقریر ہے جس نے شرح عقائد نسفی کے مشکل مباحث کا سمجھنا بالکل آسان کردیا ہے۔

تالیف

مولانا شمس الضحیٰ پرشاد پوری
ناظم ومہتمم مدرسہ عربیہ جعفریہ ہدایت العلوم کرہی ضلع سنت کبیر نگر (یوپی) ۲۷۲۰۰۲
رابطہ نمبر 09919649642

ناشر
دار العلم دیوبند
ضلع سہارنپور یوپی ہند 247554

نام کتاب : شمس الفوائد فی حل شرح العقائد
تالیف : مولانا شمس الضحیٰ پرشادپوری
ناظم ومہتمم مدرسہ عربیہ جعفریہ ہدایت العلوم کرہی ضلع سنت کبیر نگر (یوپی)
رابطہ نمبر 09919649642
کمپوزنگ : حراء کمپیوٹرس (اشرف علی قاسمی 09719511183)
صفحات : ۴۶۸
سن طباعت : محرم الحرام ۱۴۳۷ھ مطابق اکتوبر ۲۰۱۵ء
تعداد : ایک ہزار

ناشر

دارالعلم دیوبند

نوٹ- یہ کتاب دیوبند کے تمام کتب خانوں پر دستیاب ہے۔

باسمہ تعالیٰ

کلمات توثیق

مفتی ابوالقاسم نعمانی

مہتمم دارالعلوم دیوبند

''شمس الفوائد فی حل شرح عقائد'' حضرت مولانا خورشید عالم صاحب دیوبندیؒ سابق استاذ دارالعلوم دیوبند کی درسی تقریر ہے، جو ان کے شاگرد جناب مولانا شمس الضحیٰ صاحب پرشادپوری نے ۱۹۷۶ء میں دارالعلوم دیوبند کے اندر تعلیم حاصل کرتے ہوئے مولانا مرحوم کے درس میں قلم بند کی تھی اور اب اس کو مرتب کر کے افادۂ عام کے لیے شائع کررہے ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ حضرت مولانا خورشید عالم صاحبؒ کو انہام وتفہیم کا جو ملکہ حاصل تھا اس کی بناء پر ان کے تمام اسباق طلبہ میں بہت مقبول تھے اور شرح عقائد کا درس خصوصی طور پر بہت مقبول ہوتا تھا۔

امید ہے کہ اس کتاب کی اشاعت شائقین کے لئے ایک علمی تحفہ ثابت ہوگی۔

اللہ تعالیٰ قبول فرمائیں، اور مزید علمی خدمات کی توفیق بخشیں۔

ابوالقاسم نعمانی غفرلہٗ

مہتمم دارالعلوم دیوبند

تقریظ

حضرت مولانا محمد عارف صاحب خادم التفسیر والحدیث دار العلوم وقف دیوبند

دنیائے علم و فضل میں ایسے بہت سے افراد پیدا ہوئے ہیں جنہوں نے اپنے علم و فضل اور خداداد صلاحیت کی بناء پر شہرت و ناموری کی بلندیوں کو چھوا، دنیا نے ان کے علم و صلاحیت کا اعتراف کیا، اپنی زندگی میں بھی عزت و عظمت ملی اور بعد وفات بھی ان کا ذکر زبانوں پر جاری ہے جوتا قیامت جاری رہے گا اور قرطاس و قلم کی بھی زینت بنے گا۔ یہ بات مسلّم ہے کہ انسان صرف ذات سے نہیں بلکہ اپنے اعلیٰ درجے کے کام سے اور اپنے اعلیٰ اخلاق و صفات کی بناء پر ہی زندہ رہتا ہے، انسانی عظمتوں اور علوم و فنون کی بلندیوں کو چھونے والی ایسی بلند و بالا شخصیتوں کو دنیا کبھی فراموش نہیں کر پاتی، اس طرح کے عالی مقام بزرگوں کا فیضان جس طرح ان کی زندگی میں جاری و ساری رہتا ہے اسی طرح ان کی وفات کے بعد بھی ان کا فیضانِ علم چلتا رہتا ہے۔ طالبین اور مستفیدین برابر ان کے باقیات الصالحات سے مستفید ہوتے رہتے ہیں، گویا کہ اس طرح کے حضرات ''ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما'' کی خوبصورت تصویر ہوتے ہیں اور وہ وقت اور تاریخ کا ایک بے مثال حصہ بن جاتے ہیں جس کی اہمیت وافادیت کبھی مدھم نہیں ہوتی اور ان کی چمک دمک کبھی ماند نہیں پڑتی اور ایسے زندۂ جاوید اور صاحب عزم حضرات ہر دور میں موجود رہے ہیں اور اپنی عظیم و بابرکت ذوات سے انہوں نے دنیا والوں کو ہمیشہ تقویٰ و طہارت علم و فضل، ہدایت و استقامت حیاء و پاک دامنی، توکل و استغناء کی عظیم سوغات عطا کی ہیں، دنیا اس طرح کے خورشیدِ عالم کے بار احسان سے کبھی سبک دوش نہیں ہوسکتی، نیک نامی، شہرت و ناموری، عزت و رفعت ان پر ناز کرتی ہے اور آگے بڑھ کر ان کے قدم چومتی ہے، وہ اپنے علم و کردار کے ایسے تابندہ نقوش چھوڑ جاتے ہیں جن کی توانائی کبھی کم نہیں ہوتی، اس حقیقت کے برعکس بعض حضرات وہ ہوتے ہیں جو علم و کمال، رسوخ فی العلم، اپنی نیک نفسی، اپنے اخلاص، اپنے مومنانہ کردار، اپنے مخلصانہ برتاؤ، اپنی عالمانہ بلندیوں اور سرفرازیوں کے باوجود نہایت خاموشی، نہایت عزت و شرافت، نہایت عظمت و رفعت، نہایت عزلت پسندی اور بہت ہی یکسوئی اور گوشہ نشینی کے ساتھ پوری زندگی تواضع کے ساتھ گزار دیتے ہیں، وہ بہت کچھ ہوتے ہوئے بھی خود کو فنا کئے رکھتے ہیں۔ شہرت و ناموری کے جذبے سے یکسر خالی ہو کر پوری محنت و مستعدی اور جان فشانی کے ساتھ علم کی خدمت کو اپنے لئے سرمایۂ

افتخار سمجھتے ہیں۔ آسائش زندگی کو نظر انداز کرتے ہوئے قلیل سے قلیل شئے پر اکتفا کرنا اپنے لئے بہتر سمجھتے ہیں، انکساری، قناعت پسندی اور علمی خدمت ان کے لئے متاع حیات اور سامانِ زندگی کا درجہ رکھتی ہے اور وہ اپنی انہی عادات وخصائل کو اپنے لئے باعث سعادت سمجھتے ہیں، ان سے استفادہ کرنے والے ان کے علمی تبرکات سے خوشہ چینی کر کے روحانی خوشی محسوس کرتے ہیں، ان کو احساس ہوتا ہے کہ ان سے مستفید ہو کر ہم نے متاعِ آخرت حاصل کر لی ہے جو یقیناً ہمارے لئے فوز وفلاح اور سعادت دارین کا وسیلہ ہے۔ حرص وہوس سے پاک ایسے نیک طبع لوگ ٹوٹے بوریوں پر، چٹائی پر بیٹھ کر علم کی وہ خدمت انجام دے جاتے ہیں کہ شہرت کے پروں پر اڑنے والی انجمنوں، اداروں، اکیڈمیوں سے اتنا کام نہیں ہو پاتا اور مزید یہ کہ ایسے اخیار وابرار اور منتخب روزگار ہو کر یہ وقیع خدمت انجام دیتے ہیں کہ ہم بلا تأمل اور غور وفکر کے کہیں گے کہ اسی طرح کے مخلص اور صالح العمل بزرگوں کے دم سے اور ان کے نقوش تابندہ سے علم وعمل کی دنیا میں روشنی اور اُجالا ہے، ان ہی کے فیضان علمی کی بدولت علم وفضل کی دنیا میں رونق ہے، ان ہی کے اثرِ صحبت کی وجہ سے تاریک دنیا روشن ہے، ان ہی کے نور علمی سے ظلمتِ دنیا دور ہے۔

ان ابتدائی کلمات کے بعد عرض ہے کہ اس وقت جس ذات بابرکت کا ذکر خیر مقصود ہے ان کے ذکر خیر کے ساتھ میرا والہانہ شوق بھی بایں وجہ وابستہ ہے کہ احقر راقم الحروف بھی حضرت والاؒ کا شاگرد ہے۔

آپ کا اسم گرامی اور شجرۂ نسب نسبی نسبت کے ساتھ علمی نسبت کا شرف بھی حاصل ہے

آپ کا نام محمد خورشید عالم بن ظہور احمد بن منظور احمد بن محمد خلیفہ تحسین علی (یہاں سے مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب عثمانیؒ، مصنف ''معارف القرآن'' کا سلسلۂ نسب مل جاتا ہے، اس لئے کہ خلیفہ تحسین علی آپ کے جدِ مکرم ہیں) بن میاں جی امام علی بن میاں جی حافظ کریم اللہ بن میاں جی خیر اللہ بن میاں جی شکر اللہ۔

اس مبارک خاندان کے لئے قدرتی عزت وشرف کا مقام ہے کہ ان کا سلسلۂ نسب خلیفۃ المسلمین (دامادِ رسولؐ) شہید اسلام حضرت عثمان بن عفانؓ سے جا ملتا ہے۔ لیکن اس سلسلے کے مشائخ میں میاں جی شکر اللہ معروف ومشہور بزرگ ہیں، مگر اس کے ساتھ شہرت اور زبان زد ہو جانا ہی اس باب میں بہت کافی ہے جیسے کہ آپ کے تایا حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اپنے خاندان کا کوئی مؤثق اور باسند نسب نامہ ہاتھ نہیں آیا جس سے خاندان کے صحیح اور مستند حالات معلوم ہوتے مگر شریعت نے ان معاملات میں سند متصل ہونے کی شرط نہیں رکھی بلکہ بڑے بوڑھوں کی زبان پر عام شہرت کو کافی سمجھا جاتا ہے جس کو فقہاء کی اصطلاح میں تسامع کہا جاتا ہے، میں نے اپنے خاندان کے بزرگوں سے بتواتر یہ بات سنی ہے کہ ہمارا خاندان حضرت عثمان غنیؓ کی اولاد میں سے ہے، لہٰذا حضرت والاؒ کے خاندان کے افراد کے لئے کوئی مانع اور جھجک نہیں ہے کہ وہ اپنی نسبت حضرت عثمان بن عفانؓ کی طرف کریں، اسی وجہ سے اس مبارک خاندان کے اکثر افراد کے ساتھ عثمانی کا لفظ لوگوں کی زبان زد ہو چکا ہے کہ کبھی جدا ہی نہیں ہوتا اور اس باسعادت خاندان کے لئے لوگوں کی زبان پر اس لفظ کا چڑھ جانا ہی شرف اور عزت کے لئے بہت کافی ہے، چہ جائے کہ شریعت اسلامیہ میں بھی اس کو حسب، نسب کے باب

میں دلیل اور حجت کے طور پر جانا جاتا ہے۔

آپ کی پیدائش وجائے پیدائش

حضرت مولانا خورشید عالم صاحبؒ نے ۱۵ر ذیقعدہ ۱۳۵۳ھ میں اتر پردیش کے ضلع سہارنپور کی مشہور ومعروف بستی دیوبند میں جنم لیا، آپ کا پورا گھرانہ علمی تھا، آپ کے والد محترم حضرت مولانا ظہور احمد صاحب دارالعلوم دیوبند کے اعلیٰ درجہ کے اساتذہ میں سے تھے گویا کہ آپ باغ علم وفضل، تقویٰ وطہارت، حیاء وپاک دامنی کے ایک شگفتہ پھول تھے اور اپنی خوشبو سے ساری دنیا بالخصوص دارالعلوم کراچی، دارالعلوم دیوبند اور دارالعلوم وقف کو معطر کر رہے تھے۔

آپ کا حلیہ

درمیانہ قد وقامت، جسم معتدل، کشادہ پیشانی، تھوڑی سی لمبی ناک، پُرنور چہرہ اور اس پر معصومیت کی نکھار، آنکھوں میں علمی چمک، گندمی رنگ، عادات وخصائل کا جبل طور، نیکیوں کا کوہِ ہمالہ، صلاح وتقویٰ کا مینارہ، عزت وشرافت کا بادشاہ، مروت ووفا کا تاجدار، سلیم الطبع، کریم النفس، لباس نہایت ہی سادہ، اُجلا اور سفید، یہی لباس زیب تن کئے ہوئے، سر پر دوپلی ٹوپی اور سردی میں شیروانی اور جرسی، کبھی کبھی جسم پر اونی چادر نظر آتی تھی، پیدل ہی چلنے کے عادی، ہاں اخیر کے چند سالوں میں سواری کی ضرورت محسوس کرنے لگے تھے، خوب ذہین، معاملات میں بالکل صاف اور کھرے، معاملات کو اول ہی درجہ میں جانچنے کا ملکہ، معاملات کو سلجھانے اور مواقع کے اعتبار سے فیصلہ لینے کی خداداد صلاحیت تھی۔

آپ کا آغاز تعلیم

آپ نے تعلیم کا آغاز ۱۳۵۸ھ میں پانچ سال کی عمر سے کیا، ناظرہ قرآن مکمل کرنے کے بعد آپ نے حضرت قاری کامل صاحبؒ کے پاس حفظ قرآن کریم کی تکمیل کی، اس کے بعد آپ نے اردو، فارسی، ریاضی، ابتدائی عربی کی تعلیم شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحبؒ اور والد محترم حضرت مولانا ظہور احمد صاحب سے حاصل کی، اس کے بعد آپ نے عربی تعلیم کا آغاز ۱۹۵۰ء میں کیا اور ۱۳۷۶ھ میں بیس سال کی عمر میں دارالعلوم دیوبند سے تمام علوم کی تکمیل کی۔ آپ کو شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنیؒ سے مکمل بخاری شریف پڑھنے کا شرف حاصل تھا اور آپ نے تمام ہی کتب میں امتیازی نمبرات حاصل کئے، بلکہ ہر درجہ میں امتیازی نمبرات حاصل کرتے تھے، اس لئے جلسہ انعامیہ میں امتیازی، خصوصی، عمومی سب میں انعامات ہر سال حاصل کرتے تھے۔ جس کی بناء پر شیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ آپ سے از راہ مذاق فرمایا کرتے تھے کہ میاں خورشید کچھ انعامات دوسروں کے لئے بھی چھوڑ دو، آپ کو شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنیؒ، والد محترم حضرت مولانا ظہور احمد صاحبؒ، حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحبؒ مہتمم دارالعلوم دیوبند، فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی محمد شفیع عثمانی صاحبؒ مصنف معارف القرآن، سابق مہتمم دارالعلوم کراچی سے اجازتِ حدیث حاصل تھی۔

آپ کی تدریسی زندگی کا آغاز

آپ نے ۱۳۷۶ھ میں تمام علوم کی تکمیل کرنے کے بعد ۱۳۷۷ھ سے ۱۹۶۳ء/۱۳۸۳ھ تک دارالعلوم کراچی (جو آپ کے عم محترم مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے قائم کیا تھا) میں تدریسی خدمات انجام دیں۔ پھر ۱۹۶۳ء/۱۳۸۳ھ میں آپ کو دارالعلوم دیوبند میں خدمت انجام دینے کے لئے مقرر فرمایا گیا اور ۱۹۶۳ء/۱۳۸۳ھ سے ۱۹۸۲ء/۱۴۰۲ھ تک آپ دارالعلوم دیوبند میں طلبہ کو اپنے علم سے سیراب کرتے رہے اور طلبہ اپنی علمی پیاس بجھاتے رہے اور بیس سال کے اس عرصہ میں آپ نے تمام علوم کی سبھی کتابیں پڑھائیں۔ آپ کا شمار دارالعلوم دیوبند کے مقبول ترین اساتذہ میں ہوتا تھا۔ تفسیر، حدیث، فقہ وافتاء، فلسفہ، منطق، کلام، عقائد غرض ہر ایک ہی فن پر آپ کو کامل درجہ کی دسترس حاصل تھی، آپ کی انتظامی غیر معمولی صلاحیت کے پیش نظر دارالعلوم دیوبند میں ناظم دارالاقامہ اور نائب ناظم تعلیمات، اہتمام کمیٹی کے رکن اور قائم مقام مہتمم کے عہدے پر فائز فرمایا گیا۔ اجلاس صد سالہ کے بعد پیش آنے والے ناسازگار حالات کی وجہ سے آپ نے ۱۹۸۳ء میں دارالعلوم وقف سے تدریسی تعلق قائم کرلیا، آپ کی دیانت وامانت، علمی استعداد کے پیش نظر دارالعلوم کی انتظامیہ نے آپ کو دارالعلوم دیوبند میں تدریسی خدمات جاری رکھنے کی دعوت تھی اور وقفہ وقفہ سے کئی مرتبہ یہ دعوت دی گئی لیکن حضرت حکیم الاسلامؒ سے تعلق کی وجہ سے آپ نے معذرت فرمادی اور اخیر عمر تک یہاں تک کہ وفات سے دو دن پہلے تک دارالعلوم وقف دیوبند میں بخاری شریف ومسلم شریف کا درس دیتے رہے اور آپ کے اعلیٰ اوصاف، تبحر علمی اور مؤمنانہ کردار کی بناء پر حضرت مولانا سید انظر شاہ صاحبؒ کی وفات کے بعد شیخ الحدیث کے عہدۂ عظیم پر فائز فرمایا گیا۔ اس کے علاوہ حضرت والا مفتی اعظم کی حیثیت سے دارالافتاء میں افتاء کی خدمت نہایت حسن وخوبی کے ساتھ انجام دیتے رہے۔

مطالعہ کا ذوق آپ کی فطرت تھی، درس میں ایسا سہل انداز اختیار فرماتے تھے کہ مسئلہ بخوبی سمجھ میں آجاتا تھا۔ مناسب اور دھیمے لب ولہجے میں آپ کی تقریر طالب علم کے لئے نہایت بصیرت افروز ثابت ہوتی تھی، طلبہ کو نصیحت فرماتے کہ جب تک اساتذہ کا ادب واحترام ان کی خدمت اور مدرسہ سے محبت نہ ہوگی علم سے محرومی رہے گی، اپنی ذمہ داری کو محسوس کرتے ہوئے یہ التزام فرماتے تھے کہ گھنٹہ شروع ہوتے ہی درسگاہ تشریف لاتے اور ختم ہوتے ہی موقوف فرمادیتے، سبق پورے گھنٹے پڑھاتے تھے، دورانِ درس طلبہ کے سوالات کا بڑی خندہ پیشانی سے تشفی بخش جواب عطا فرماتے، طلبہ کی تربیت کی طرف آپ کی خاص توجہ تھی، جب کسی طالب علم کا پائجامہ ٹخنوں سے نیچے ہوتا تو آپ نہایت ہی بلیغ انداز میں فرماتے کہ پائجامہ نہیں سنبھال سکتے تو قوم کو کیسے سنبھالوگے؟ گویا آپ طلبہ کی تربیت کو اپنا فرض منصبی سمجھتے تھے اور ارشاد فرماتے کہ تربیت اور عمل کا یہ اخلاص ہی دینی اور اسلامی مدرسوں کا امتیازی وصف اور ان کی روح ہے۔ جو لوگ از راہِ غلط فہمی مدارس پر اعتراضات کرتے ہیں انہیں معلوم ہونا چاہئے کہ یہاں کردار سازی کے ذریعہ نوجوان نسل کو انسانیت کے سانچے میں ڈھالا جاتا ہے، یہاں اخلاق واعمال کی اس طرح تلقین کی جاتی ہے کہ یہاں سے مستفید ہونے والا طالب علم سماج میں اپنے آپ کو بہترین نمونے کے طور پر پیش کرسکے۔

حضرت والا کی انکساری اور احتیاط کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ آپ اپنا کام خود کرتے تھے، آپ کا کوئی خادم نہیں تھا، عام طور پر بازار سے ترکاری لانا ہو یا گوشت وغیرہ لانا ہو یا میڈیکل اسٹور سے کوئی دوا لانی ہو تو خود چلے جاتے تھے، کسی کو اپنے جوتے اٹھانے تک کی بھی اجازت نہیں دیتے تھے بلکہ خود اٹھا لیتے تھے۔

اگر کوئی طالب علم حضرت والا سے درخواست کرتا کہ گوشت، سبزی وغیرہ گھر تک پہنچا دوں تو حضرت والا جزاک اللہ کہہ کر انکار کر دیا کرتے تھے اور خود ہی لئے چلے جاتے تھے۔ غرض کہ حضرت والا کوئی ادنیٰ خدمت بھی دوسروں سے لینا پسند نہیں فرماتے تھے۔ یہ نمونہ عمل ہم طلبہ کے لئے ایک درس تھا کہ اپنا کام خود کرنا چاہئے۔ اس میں جو راحت و خوبی ہے وہ دوسروں سے خدمت لینے میں نہیں۔ مجبوری یا وقتی ضرورت کے تحت اگر کوئی کام دوسروں سے لے لے تو وہ دوسری بات ہے، حضرت والا تو سادگی اور انکساری کا ایک عمدہ نمونہ تھے۔

روزانہ قرآن کریم کی تلاوت آپ کا معمول تھا، چلتے پھرتے دس بارہ پارے پڑھ لیا کرتے تھے، ذکر اللہ بھی آپ کے معمولات میں شامل تھا، اس کا بہت اہتمام فرماتے تھے، ایک مرتبہ حضرت دہلی تشریف لے گئے، واپسی کے وقت حضرت کے داماد حافظ محمد عمران صاحب نے عرض کیا کہ حضرت آپ کے لئے اخبار لے آؤں؟ تو حضرت نے برجستہ جواب دیا کہ اخبارات پڑھ کر کیا کروں گا؟ دیوبند سے آتے ہوئے سولہ پارے ہو چکے ہیں اور اب جاتے ہوئے باقی کو پورا کر لوں گا۔ وقت کی بہت زیادہ قدر فرماتے تھے گویا ایسا محسوس ہوتا تھا کہ آپ وقت کے ساتھ نہیں بلکہ وقت آپ کے ساتھ چل رہا ہے۔ الوقت اثمن من الذھب کا عملی نمونہ پیش کرتے تھے اور طلبہ کو بھی تاکید اور تنبیہ فرماتے تھے کہ وقت ضائع ہونے سے بچائیں۔ اپنے شاگردوں اور چھوٹوں کے ساتھ احترام کا ایسا معاملہ فرماتے تھے کہ شرمندگی محسوس ہوتی تھی۔ حضرت والا طلبہ کو خود سلام کیا کرتے تھے۔ آپ کی یہ تواضع وانکساری کی شان تھی جو آپ کے وقار کو بلند کرتی تھی اور آپ کے اوصاف وکمالات میں چار چاند لگاتی تھی۔ خطیب الاسلام حضرت مولانا محمد سالم صاحب قاسمی مدظلہ آپ کا بہت زیادہ احترام کرتے تھے اور آپ بھی حضرت مہتمم صاحب کے لئے اپنی پلکیں بچھا دیتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت والا میں ایسے اوصاف حمیدہ ودیعت فرمائے تھے کہ جس کی وجہ سے اصاغر واکابر میں یکساں محترم تھے۔ مزاج یہ تھا کہ مدرسہ کے خلاف کوئی بات برداشت نہیں کرتے تھے، زیادہ سے زیادہ طلبہ کی تربیت اور اصلاح کی طرف زور دیتے تھے، اگر کوئی طالب علم ملاقات کے لئے جاتا تو اس کے ساتھ عمدہ انداز میں کلام فرماتے اور خیریت معلوم کرتے تھے۔

حضرت والا کی زندگی میں تواضع، انکساری کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی اور اخلاق و کردار کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز تھے اور یہی اخلاقی خوبیاں حضرت کی شان میں کشش اور محبوبیت پیدا کرتی تھیں اور اس طرح کی اچھائیوں اور خوبیوں والے انسان زندۂ جاوید ہو جاتے ہیں اور وفات کے بعد بھی رہتی دنیا تک ان کا ذکر خیر زبانوں پر اور قلم کی نوک پر جاری رہتا ہے۔ حضرت والا انہی پاک باز ہستیوں میں سے ایک خورشید جہاں تھے۔

آپ نے تدریسی زندگی کا آغاز ۱۹۵۷ء/۱۳۷۷ھ سے کیا تھا اور یہ سفر چلتا رہا، دوڑتا رہا، اس دوران بہت سے دشوار کن مراحل آئے لیکن حضرت والا نے ان کا ڈٹ کر مقابلہ کیا، جو دیوار آہنی اس سفر میں حائل تھی حضرت والا نے اس کو پاش پاش کیا لیکن ان تمام محنتوں کے باوجود ہر سفر کی ایک منزل ہوتی ہے، ہر ہوا کا ایک رخ ہوتا ہے، ہر ابتداء کی ایک انتہا ہوتی ہے، ہر آغاز کا ایک اختتام ہوتا ہے، یہی مقصد زندگی اور منشاء خداوندی ہے، اگر کسی سفر کی منزل طے نہ ہو اور ابتداء کی انتہاء نہ ہو تو تسلسل لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

چناں چہ حضرت کی زندگی کا سفر ۱۴/ربیع الاول ۱۴۳۳ھ/۷/فروری ۲۰۱۲ء بروز منگل بوقت ۱۲:۵۰ شب کو تمام ہوا۔

وہ صورتیں الٰہی کس دیس بستیاں ہیں

اب جن کو دیکھنے کو آنکھیں ترستیاں ہیں

تقریباً اس چھپن سالہ تدریسی دور میں آپ نے نہ جانے کتنے ہزار طلبہ کو سیراب کیا ہوگا اور کتنے ہزار طلبہ نے اپنی علمی پیاس بجھائی ہوگی، ان تمام کو شمار کرنا ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے۔

حضرت علیہ الرحمٰن کے تلامذہ میں سے حضرت مولانا شمس الضحیٰ صاحب مہتمم مدرسہ جعفریہ ہدایت العلوم کرہی، ضلع سنت کبیر نگر ہیں۔ جنہوں نے حضرت علیہ الرحمٰن کے شرح عقائد کے درس کو من وعن قلمبند کیا۔ اس سے محفوظ رکھا اور اب اس کی اشاعت کا عزم مصمم کیا ہے۔ جو کہ اساتذہ کرام اور طلبہ عزیز کے لئے نادر، بے مثال اور لاجواب تحفہ ہے اور اپنے مرحوم استاذ مکرم سے سچی عقیدت و محبت کا اظہار ہے۔

دعا ہے کہ اللہ رب العزت مولانا شمس الضحیٰ صاحب کو صحت وعافیت عطا فرمائے، ان کی اس سعی جمیل کو مقبولیت تام عطا فرمائے اہل علم وعمل کے لئے نفع بخش بنائے آمین۔

محمد عارف قاسمی

خادم التفسیر والحدیث دار العلوم وقف دیوبند

شرح عقائد کے مصنف کے مختصر حالات

مصنف کا نام مسعود، لقب سعد الدین، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین۔ آپ ماہ صفر ۷۲۲ھ میں خراسان کے ایک شہر تفتازان میں پیدا ہوئے بعض حضرات نے بیان کیا کہ آپ ابتداء میں بہت کند ذہن تھے بلکہ علامہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے زیادہ غبی اور کوئی نہ تھا مگر جد وجہد ومطالعہ کتب میں سب سے آگے تھے ایک مرتبہ انہوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک اجنبی شخص مجھ سے کہہ رہا ہے سعد الدین چلو تفریح کر آئیں، میں نے کہا کہ میں تفریح کے لئے پیدا نہیں کیا گیا، میں انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب سمجھنے سے قاصر رہتا ہوں تفریح کروں گا تو کیا حشر ہوگا، وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا تین مرتبہ آمد ورفت کے بعد اس نے کہا کہ آپ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم یاد فرمار ہے ہیں، میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر کے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے، وہاں پہنچا تو دیکھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ نے تبسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے، میں نے عرض کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ یاد فرمار ہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی آپ نے فرمایا افتح فمک یعنی اپنا منہ کھولو میں نے منہ کھولا تو آپ نے لعاب دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعاء کے بعد فرمایا جاؤ، بیداری کے بعد جب یہ عضد الدین کے درس میں حاضر ہوئے تو دوران درس آپ نے کئی اشکالات کئے، جس کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں مگر استاد تاڑ گیا اور کہا اے سعد آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم

آپ نے مختلف صاحب فضل وکمال اساتذہ وشیوخ مثلاً عضد الدین، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم وفنون کا استفادہ کیا، اور تحصیل علم کے بعد عین جوانی ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا، علامہ کفوی کا بیان ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا، علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ مسند درس وتدریس پر رونق افروز ہوئے، اور عبد الواسع بن خضر، شیخ شمس الدین، ابو الحسن برہان الدین وغیرہ بڑے بڑے علماء کو آپ سے تلمذ کا شرف حاصل ہے۔

تصنیف وتالیف

تصنیف وتالیف کا ذوق آپ میں ابتداء ہی میں پیدا ہو چکا تھا اس لئے تحصیل علم سے فراغت کے بعد درس وتدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف ونحو ومنطق وفلسفہ فقہ واصول فقہ، تفسیر وحدیث، عقائد ومعانی غرض ہر علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کیں، چنانچہ ابھی آپ کی عمر سولہ سال ہی کی تھی کہ آپ نے ماہ شعبان ۷۳۸ھ میں شرح تصریف زنجانی تصنیف کی اور شعبان ۷۶۸ھ میں شرح عقائد نسفی تصنیف کی اور اس کے علاوہ مختلف کتابیں تصنیف کرتے رہے۔

قبولیت عامہ

شقائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب علامہ تفتازانی کی تصانیف روم میں پہونچیں تو درس میں اتنی مقبول ہوئیں کہ ان کے نسخے پیسہ خرچ کرنے پر بھی دستیاب نہیں ہوتے تھے، علامہ تفتازانی کو شعر وشاعری کا بھی ذوق تھا۔

علامہ تفتازانی علماء کی نظر میں

سید احمد طحطاوی فرماتے ہیں کہ آپ کے زمانے میں ریاست مذہب حنفیہ آپ پر ختم ہوگئی، علماء نے لکھا ہے کہ بلاد شرق میں علم ان پر ختم ہوگیا، علامہ کفوی فرماتے ہیں کہ علامہ تفتازانی عجوبۂ روزگار تھے آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں ملتی، آپ کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے، کہ میر سید شریف جرجانی جیسا مد مقابل بھی ان کی کتابوں سے استفادہ کرتا اور ان کی قابلیت سے فائدہ اٹھاتا تھا، علامہ تفتازانی شاہ تیمور لنگ کی بارگاہ کے مقربین میں سے تھے، اور صدر الصدور کے منصب پر فائز تھے، شاہ آپ کا بڑا معتقد تھا اور بہت احترام کرتا تھا، جب آپ نے تلخیص المفتاح کی شرح مطول نامی تصنیف کی اور شاہ کی خدمت میں اس کو پیش کیا تو شاہ نے بہت پسند کیا اور عرصہ تک قلعہ ہرات کے دروازہ کو اس سے زینت بخشی۔

یہ بات تو مسلم ہے کہ میر سید شریف جرجانی اور سعد الدین تفتازانی ہر دو اکابر علماء اور مشاہیر فضلاء میں سے تھے اور اپنے زمانہ کے آفتاب ومہتاب تھے، مگر منطق، کلام، علوم ادبیہ اور علوم فقہیہ میں علامہ تفتازانی میر سید شریف سے کہیں زیادہ تھے دونوں بزرگوں کی شاہ تیمور کے دربار میں آمد ورفت رہتی تھی، آپس میں نوک جھونک، بحث ومباحثہ، مکالمہ ومناظرہ رہتا تھا ایک مرتبہ شاہ کی مجلس میں دونوں بزرگوں کے درمیان استعارہ تبعیہ وتمثیلیہ کے جواز اجتماع کے متعلق بحث ومباحثہ شروع ہوگیا، علامہ تفتازانی جواز کے قائل تھے اور میر سید شریف اس کے منکر تھے، بحث ومباحثہ بہت طویل ہوگیا تو دونوں فاضلوں نے فیصلہ کے لئے نعمان معتزلی کو حکم تسلیم کرلیا، اس نے علامہ تفتازانی کے خلاف میر صاحب کے حق میں فیصلہ صادر کردیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شاہ تیمور نے علامہ تفتازانی پر میر سید شریف کا رتبہ بڑھا دیا، اس سے علامہ تفتازانی کو سخت صدمہ ہوا، ایک تو اس وجہ سے کہ علامہ موصوف عوام اور خواص میں کافی مشہور تھے حتی کہ میر سید شریف کو علامہ تفتازانی کے تلامذہ میں شمار کیا گیا ہے دوسرے اس وجہ سے کہ تیمور کے دربار میں ان کی رسائی صرف علامہ کی وجہ سے ہوئی تھی، بہر حال صدمہ بڑھ گیا صاحب فراش ہوگئے، علاج کیا

مگر مطلقاً مفید نہ پڑا حتی کہ ۲۲ محرم الحرام ۷۹۲ھ دوشنبہ کے روز سمرقند میں جان بحق ہو گئے، انا للہ وانا الیہ راجعون اور وہیں آپ کو دفن کیا گیا، اس کے بعد ۹ جمادی الاولیٰ میں بدھ کے روز مقام سرخس میں منتقل کیا گیا۔

مسلک

میر سید شریف تو بالاتفاق حنفی تھے لیکن علامہ تفتازانی کے بارے میں اختلاف ہے، بعض نے حنفی کہا ہے اور بعض نے شافعی کہا ہے، صاحب بحر الرائق اور علامہ ابن نجیم مصریؒ نے حنفی لکھا ہے اور صاحب کشف الظنون اور ملا حسن چلپی علامہ کفوی اور جلال الدین سیوطی نے شافعی لکھا ہے، امام موصوف کی تصانیف کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ آپ کی اکثر تصانیف داخل درس ہیں اور دنیا کے چپے چپے میں آپ کا فیضان علم جاری اور ساری ہے، شرح عقائد نسفی بھی آپ کی مقبول ترین تصنیف ہے جس کے ذریعہ طالبان علم کلام صدیوں سے سیراب ہو رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

علم کلام کی تدوین

جس طرح فقہ واصول فقہ میں اولیت کا سہرا امام اعظم ابو حنیفہؒ متوفی ۱۵۰ھ کے سر ہے اسی طرح علم کلام میں بھی اولیت کا شرف آپ ہی کو حاصل ہے چنانچہ آپ کی کتاب الفقہ الاکبر اس سلسلہ میں سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے اس کے بعد پھر خلفاء عباسی کے تیسرے حکمراں ابو عبداللہ مہدی کے دور خلافت میں کچھ کتابیں لکھی گئیں پھر خلیفہ ہارون رشید کے زمانہ میں بیت الحکمۃ کی وجہ سے مبتدعین وزنادقہ نے سر اٹھایا اور غیر مسلموں نے بھی اسلام پر اعتراضات شروع کئے تو اہل اسلام نے باضابطہ علم کلام کی تدوین وتصنیف شروع کر دی اس دور کا سب سے پہلا مولف ابو الہذیل معتزلی متوفی ۲۳۵ھ بتایا جاتا ہے۔

پیش لفظ

شرح عقائد نسفی علامہ تفتازانی کی ایسی مایہ ناز تصنیف ہے جو درس نظامیہ کا جزء لاینفک ہے، یہ فن عقائد کی مشکل ترین کتاب ہے اسی بناء پر طلباء کے لئے اس کا حل کرنا انتہائی دشوار ہے، ۱۹۷۵ء میں جب جامعہ مسعودیہ نور العلوم بہرائچ سے فراغت حاصل کر کے مادر علمی دار العلوم دیوبندی کی آغوش تربیت میں پہنچا تو حسن اتفاق سے ۱۹۷۶ء میں حضرت الاستاد جناب مولانا وحافظ خورشید عالم صاحب دیوبند سے شرح عقائد نسفی پڑھنے کی سعادت حاصل ہوئی، چونکہ یہ معلوم تھا کہ حضرت والا کی درسی تقریر جو انتہائی پر مغز اور تسلی بخش ہوتی ہے اس کو ضبط تحریر میں لائے بغیر اس سے بھر پور فائدہ اٹھانا ممکن نہیں اس لئے میں بھی اپنے دیگر ساتھیوں کی طرح قلم وقرطاس کو سنبھالا اور قلمبند کرنے لگا۔

اللہ تعالیٰ کی ایسی عنایت اور نصرت ہوئی کہ پوری کتاب کی تقریر دلپذیر کو حضرت والا ہی کے الفاظ میں من وعن محفوظ کر لیا جس کو میرے دیگر ساتھیوں نے بنظر تحسین دیکھا لیکن امتداد زمانہ کی وجہ سے اب اس پر بوسیدگی کے آثار ظاہر ہو چکے ہیں جس کی حفاظت کی اگر فکر نہ کی گئی تو یہ قیمتی شہ پارے اپنا چہرہ دکھائے بغیر روپوش ہو جائیں گے اور ایک بہت قیمتی علمی سرمایہ ضائع ہو جائے گا اس لئے دل میں بڑی شدت کے ساتھ یہ تقاضا پیدا ہوا کہ بلا تاخیر اس سے دوسروں کو فائدہ حاصل کرنے کا موقع دیا جائے تا کہ حضرت الاستاد کا فیض عام ہو۔

جن حضرات کو حضرت الاستاد سے درس لینے کا موقع ملا ہے وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ حضرت والا عبارت کی ایسی شستہ اور سلیس اور مرتب تقریر فرماتے تھی جو غبی اور ذہین کے فرق کو مٹا دیتی تھی اور ہر ایک کے لئے اس کا سمجھنا آسان کر دیتی تھی یہی وجہ ہے کہ ہمارے زمانہ طالب علمی میں آپ کا ہر درس طلباء میں مقبول تھا لیکن شرح عقائد کے درس کو تو بے انتہا مقبولیت حاصل تھی، خصوصاً معراج کی بحث کا تو طلباء کے درمیان بڑا شہرہ تھا اسی وجہ سے آپ نے اس کا درس بالکل آخر میں دیا تا کہ دوسری ترتیب کے بھی طلباء اس میں شریک ہو کر استفادہ کر سکیں۔ چونکہ اس درسی تقریر کی نسبت دار العلوم وقف دیوبند کی اہم ترین شخصیت حضرت الاستاد جناب مولانا وحافظ خورشید عالم صاحبؒ کی طرف ہے، اس لئے اللہ رب العزت سے کامل توقع ہے کہ جس طرح اس نے

حضرت والا کی شخصیت کو مقبول بنایا اسی طرح ان کی اس درسی تقریر کو بھی علماء واہل علم کے درمیان مقبول بنائیں گے۔

اب آخر میں قارئین با تمکین سے پہلی گذارش یہ ہے کہ اگر ان کو بتقاضائے بشریت کہیں کوئی لغزش نظر آئے تو اس کی نسبت مجھ ناچیز کی طرف کی جائے حضرت والا کا دامن اس سے بالکل پاک ہے۔ دوسری گذارش یہ ہے کہ اس کوتاہی سے ضرور مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ شکریہ کے ساتھ اس کی اصلاح کردی جائے، اور آخری گذارش ایک ہے کہ مجھ حقیر کو اپنی مقبول دعاؤں میں ضرور یاد رکھیں اور قبولیت کی دعا فرمائیں، میں بھی دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ میری اس حقیر کاوش کو شرف قبولیت سے نوازے اور اس کو اہل علم کے لئے مفید سے مفید تر بنائے اور اس کو میرے لئے توشہ آخرت بھی بنائے۔ آمین

شمس الضحیٰ پرشاد پوری
ناظم مدرسہ عربیہ جعفریہ ہدایت العلوم کرہی
ضلع سنت کبیر نگر یوپی پن کوڈ: ۲۷۲۰۰۲

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوٰة والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین وعلی آله وأصحابه اجمعین.

کسی بھی فن کوشروع کرنے سے پہلے چند چیزوں کا جان لینا ضروری ہوتا ہے مثلاً اس کی تعریف اور موضوع وغرض وغایت اوراس کا مرتبہ تاکہ اس کے پڑھنے میں بصیرت حاصل ہوجائے۔

اس سلسلہ میں پہلے آپ یہ سمجھئے کہ شریعت کا تعلق جن علوم سے ہے اس کی سات قسمیں ہیں: (۱) قرات قرآن (۲) تفسیر قرآن (۳) روایت حدیث (۴) درایت حدیث روایت حدیث کا مطلب یہ ہے کہ راوی صرف الفاظ کونقل کرے اور درایت حدیث کا مطلب یہ ہے کہ راوی حدیث کے معنی ومفہوم ومطالب کوبھی نقل کرے (۵) فقہ (۶) اصول فقہ (۷) کلام جس کوعلم العقائد بھی کہتے ہیں۔ دیکھئے شریعت کے بعض احکام تووہ ہیں جن کا تعلق اعضاء وجوارح سے ہے جیسے نماز پڑھنا رکوع، سجود وغیرہ۔ اور بعض احکام وہ ہیں جن کا تعلق قلب سے ہے جیسے کہ ایمان لانا خدا کے وجود پر اوراس کی وحدانیت پر اوراس کی تمام صفات پرتوجن احکام کا تعلق اعضاء وجوارح سے ہے اس کا نام علم فقہ ہے اور جن کا تعلق قلب سے ہے اس کا نام علم کلام ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہؒ نے فقہ کی ایک مختصر تعریف فرمائی ہے جس میں علم کلام بھی داخل ہوگیا ہے اوروہ یہ ہے معرفة النفس مالها وما علیها یعنی نفس کاان تمام چیزوں کا جان لینا جواس کے لئے مفید ہیں اور جومضر ہیں۔ مالها سے مراد فرائض وواجبات اورنوافل وغیرہ ہیں اور ماعلیها سے تمام محرمات اور باطل عقائد وغیرہ مراد ہیں کیونکہ آپ کومعلوم ہے کہ لام انتفاع کے لئے آتا ہے اور علی ضرر کے لئے آتا ہے توامام صاحب نے فقہ اورعلم کلام کی ایک ہی تعریف کی اس لئے کہ ان کے زمانہ میں علم کلام فقہ سے الگ نہیں سمجھا جاتا تھا لیکن امام صاحب کے زمانہ کے بعد علم کلام فقہ سے الگ ہوگیا اور دونوں کوالگ الگ سمجھا جانے لگا اس لئے بعد میں دونوں کی تعریف الگ الگ کی گئیں، امام صاحبؒ نے جوفقہ کی تعریف کی تھی اسی میں دولفظ بڑھا کرعلم کلام کی تعریف الگ کردی گئی مطلب یہ ہے کہ یہ تعریف امام ابوحنیفہؒ کی بیان کردہ تعریف ہی سے ماخوذ ہے توبعد کے لوگوں نے علم کلام کی تعریف یہ کی معرفة النفس ما لها من العقائد عن الادلة یعنی عقائد دینیہ کویقینی دلیلوں سے جاننے کا نام علم کلام ہے۔

اور چونکہ علم کلام میں خدا کی وحدانیت اوراس کے ثبوت ووجود سے بحث ہوتی ہے اس لئے علم کلام کا سیکھنا ضروری ہوگا، چناں چہ علماء نے کہا ہے کہ علم کلام کا اجمالاً سیکھنا فرض عین ہے اورتفصیلاً سیکھنا فرض کفایہ ہے، امام صاحبؒ نے خود فرمایا کہ علم

کلام کے ذریعہ خدا کی وحدانیت وغیرہ کو ثابت کرنے میں میرے مقابل کوئی نہیں ہے۔

اور جب یہ بتادیا گیا کہ علم کلام میں خدا کی وحدانیت اور اس کے وجود وغیرہ کے متعلق بحث ہوتی ہے تو اسی سے اس کے موضوع کی طرف بھی اشارہ ہوگیا، لیکن اس کے موضوع کے متعلق متقدمین اور متاخرین کا اختلاف ہے، قدماء متکلمین کے یہاں علم کلام کا موضوع صرف خدا کی ذات اور اس کی صفات ہیں لہٰذا علم کلام میں صرف اللہ کا وجود اور اس کے صفات کے متعلق بحث ہوگی اور متاخرین کے یہاں اس کا موضوع عام ہے یعنی ہر وہ موجود و معلوم شئی جس کے متعلق اس طرح بحث کی جائے کہ اس سے کسی عقائد دینیہ کا اثبات ہوتا ہو علم کلام کا موضوع بن جائے گا، مثلاً ایک گندم کا درخت ہے اس کے متعلق اگر اس طرح بحث کی جائے کہ اس کو ہم نے زمین میں ڈالا اور پھر اس کو خدا نے اگایا اور اسی نے اس کو بڑا کیا تو اس سے چونکہ خدا کا وجود ثابت ہوتا ہے اس لئے یہ متاخرین کے یہاں علم کلام کا موضوع بن جائے گا۔ اور اس کی غرض وغایت یہ ہے کہ اصول شرعیہ کے موافق عقائد اسلامیہ کی صحیح معرفت حاصل کرکے سعادت دینیہ وسیادت سرمدیہ حاصل کرنا۔

علم کلام کا سیکھنا کیسا ہے؟ اس سلسلہ میں ائمہ کے کچھ اقوال ہیں: امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ مجھ سے زیادہ علم کلام کا جاننے والا اور اس کے ذریعہ اللہ کے وجود اور اس کی وحدانیت کو ثابت کرنے والا کوئی مناظر نہیں تھا لیکن جب مجھ کو یہ معلوم ہوا کہ اس کا وجود صحابہ کے دور میں نہیں تھا تو میں نے اس کو ترک کردیا، اور فقہ کی ایک کتاب ہے فتاویٰ قاضی خان جو بہت مشہور ہے اس میں ہے کہ امام صاحب نے امام ابو یوسفؒ کو علم کلام میں مشغول ہونے سے منع فرمایا، ایک مرتبہ دو شخص ایسے لائے گئے جو علم کلام میں بحث کر رہے تھے تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ جو شخص علم کلام میں مشغول ہو اس کے پیچھے نماز پڑھنا جائز نہیں اور اس کو میری مجلس میں بیٹھنے کا حق نہیں لہٰذا ان دونوں شخص کو میری مجلس سے نکال دو اور اس کے پیچھے نماز نہ پڑھو۔ خود امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جو علم کلام میں بحث کرے وہ زندیق ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جو علم کلام میں بحث کرے وہ زندیق ہے اور اس کی سزا یہ ہے کہ اس کو بازار میں گھمایا جائے اور اس کی لکڑیوں سے پٹائی کی جائے اور یہ اعلان کیا جائے کہ جو کتاب وسنت کو چھوڑ کر علم کلام میں مشغول ہو اس کی یہی سزا ہے، اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ **لا یجوز شھادۃ اھل البدع واھل الاھواء** اور اھواء سے مراد ائمہ اربعہ کے یہاں علم کلام ہے اور امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ جو علم کلام میں بحث کرے وہ فاسق ہے اور اس کے قلب میں نفاق ہے۔

اشکال: ماقبل میں یہ بتایا گیا کہ یہ علم اعلیٰ واشرف ہے اس کا سیکھنا بہت ضروری ہے اس لئے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت وغیرہ سے بحث ہوتی ہے اور اللہ کی ذات وصفات ہر چیز پر فوقیت رکھتی ہے لہٰذا یہ بھی سب سے اعلیٰ ہوگا، اور ائمہ اربعہ کے اقوال سے یہ معلوم ہوا کہ یہ علم کسی بھی طرح سیکھنے کے لائق نہیں، اس کے سیکھنے والے کو زندیق تک کہہ دیا گیا تو دونوں باتوں میں تعارض ہوگیا؟

جواب: اس کا اجمالی جواب یہ ہے کہ ان علماء متقدمین کے زمانہ میں جو علم کلام تھا اس میں منطق وفلسفہ ملا دیا گیا تھا جو کہ ملحدین کا علم تھا اور اس میں غلط باتیں بہت مل گئیں تھیں اس لئے ان علماء نے اس کے سیکھنے سے منع فرمایا تاکہ لوگ اس فلسفہ میں گھس کر

سنت وغیرہ کو ترک نہ کردیں، اور ہمارے زمانہ میں جو علم کلام ہے یہ موحدین کا علم ہے اس میں ایسی چیزیں نہیں ہیں جن کے پڑھنے سے گمراہ ہونے کا اندیشہ ہو اس لئے اس کا پڑھنا مسلمانوں کے لئے ضروری ہوگا۔

علم کلام کے ماخوذ منه کے بارے میں اختلاف ہے: ایک جماعت کا کہنا ہے کہ علم کلام صرف وہی معتبر ہے جو قرآن وسنت سے اخذ کیا گیا ہو، من گھڑت نہ ہو اس کا نام اہل سنت والجماعت ہے۔

دوسری جماعت کا کہنا یہ ہے کہ قرآن وسنت کے علاوہ عقل کا بھی کافی دخل ہے اس جماعت کا نام معتزلہ ہے پھر اہل سنت والجماعت کے دو گروہ ہوگئے ایک حنفیوں کا دوسرا شوافع کا، شوافع نے علم کلام کی زیادہ خدمت کی ہے اور احناف نے کم کی ہے بلکہ شوافع کے متبع ہیں۔

شوافع کے مشہور وممتاز شخص جنہوں نے علم کلام کی بہت زیادہ خدمت کی ان کا نام ابوالحسن اشعری ہے، اور ان کے متبعین کو اشعریہ کہتے ہیں، اور احناف کے ممتاز شخص کو ابومنصور ماتریدی کہتے ہیں اور ان کے متبعین کو ماتریدیہ کہتے ہیں۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الْمُتَوَحِّدِ بِجَلَالِ ذَاتِهٖ وَكَمَالِ صِفَاتِهِ الْمُتَقَدِّسِ فِي نُعُوْتِ الْجَبَرُوْتِ عَنْ شَوَائِبِ النَّقْصِ وَسِمَاتِهٖ. وَالصَّلٰوةُ عَلٰى نَبِيِّهٖ مُحَمَّدِنِ الْمُؤَيَّدِ بِسَاطِعِ حُجَجِهٖ وَوَاضِحِ بَيِّنَاتِهٖ وَعَلٰى آلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ هُدَاةِ طَرِيْقِ الْحَقِّ وَحُمَاتِهٖ.

ترجمه: تمام تعریف اس اللہ کے لئے ثابت ہے جو یکتا ہے اپنی عظیم ذات میں اور اپنی کامل صفات میں اور جو پاک ومنزہ ہے اپنی عظیم صفتوں میں نقص کی آمیزشوں اور اس کی علامتوں سے اور رحمت کاملہ نازل ہو اس کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جن کی تائید کی گئی ہے ان کی روشن حجتوں اور ان کے واضح دلائل سے اور رحمت کاملہ نازل ہو ان کی اولاد اور ان کے اصحاب پر جو راہ حق کے رہنما اور اس کے محافظ ہیں۔

تشریح وتوضیح: قوله بجلال ذاته- جلال کے معنی عظمت کے ہیں، نیز جلال اس ہیبت کو بھی کہتے ہیں جو دوسروں کے لئے خوف ودہشت کا سبب ہو۔

لفظ جلال وکمال اگرچہ لفظ کے اعتبار سے مضاف ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے صفت ہیں اور صفات سے مراد صفات ثبوتیہ ہیں جیسے حیاۃ، علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، ارادہ وغیرہ اس لئے کہ صفات کو جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے صفات ثبوتیہ کو مراد لیا جاتا ہے۔

نعوت، نعت کی جمع ہے جس کے معنی صفت کے ہیں، **الجبروت**، اس کے معنی رفعت اور عظمت کے ہیں، اور صفات جبروت سے مراد صفات سلبیہ ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا جسم نہ ہونا، عرض نہ ہونا، زمانی اور مکانی نہ ہونا، **هداة، هادی** کی جمع ہے جس کے معنی ہیں رہنما، اسی طرح **حماة، حامی** کی جمع ہے جس کے معنی ہیں محافظ۔

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفات ثبوتیہ میں شریک سے منزہ ہے کوئی مخلوق کسی بھی صفت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک نہیں ہے۔ اور وہ صفات جو موجب نقص ہیں ان سے بھی اللہ تعالیٰ پاک وصاف ہے۔

وعلی الہ: درود بھیجتے وقت آل کا ذکر کرنا سنت ماثورہ ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس کی تعلیم فرمائی، لیکن اگر اختصار کے پیش نظر نہ ذکر کیا جائے تو اس کی بھی گنجائش ہے آل رسول سے کیا مراد لیا جائے اس میں کئی اقوال ہیں، مناسب یہ ہے کہ اس سے متبعین کو مراد لیا جائے تا کہ اس میں بنو ہاشم، ائمہ مجتہدین وغیرہ سب داخل ہو جائیں، انبیاء کے علاوہ پر صلاۃ وسلام کا استقلالاً بھیجنا محققین کے نزدیک درست نہیں ہے اس لئے کہ عرف میں یہ انبیاء کا شعار ہے، جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے عزوجل کا استعمال درست نہیں ہے اگر چہ آپ عزیز وجلیل ہیں۔)

وَبَعْدُ فَاِنَّ مَبْنٰی عِلْمِ الشَّرَائِعِ وَالْاَحْكَامِ وَاَسَاسَ قَوَاعِدِ عَقَائِدِ الْاِسْلَامِ هُوَ عِلْمُ التَّوْحِيْدِ وَالصِّفَاتِ الْمَوْسُوْمُ بِالْكَلَامِ الْمُنْجِيْ عَنْ غَيَاهِبِ الشُّكُوْكِ وَظُلُمَاتِ الْاَوْهَامِ. وَاَنَّ الْمُخْتَصَرَ الْمُسَمّٰى بِالْعَقَائِدِ لِلْاِمَامِ الْهُمَامِ قُدْوَةِ عُلَمَاءِ الْاِسْلَامِ نَجْمِ الْمِلَّةِ وَالدِّيْنِ عُمَرَ النَّسَفِيِ اَعْلَى اللّٰهُ دَرَجَتَهٗ فِيْ دَارِ السَّلَامِ. يَشْتَمِلُ مِنْ هٰذَا الْفَنِّ عَلٰى غُرَرِ الْفَوَائِدِ وَدُرَرِ الْفَرَائِدِ فِيْ ضِمْنِ فُصُوْلٍ هِيَ لِلدِّيْنِ قَوَاعِدُ وَاُصُوْلٌ وَاَثْنَاءِ نُصُوْصٍ هِيَ لِلْيَقِيْنِ جَوَاهِرُ وَفُصُوْصٌ مَعَ غَايَةٍ مِنَ التَّنْقِيْحِ وَالتَّهْذِيْبِ وَنِهَايَةٍ مِنْ حُسْنِ التَّنْظِيْمِ وَالتَّرْتِيْبِ فَحَاوَلْتُ اَنْ اَشْرَحَهٗ شَرْحًا يُفَصِّلُ مُجْمَلَاتِهٖ وَيُبَيِّنُ مُعْضِلَاتِهٖ وَيَنْشُرُ مَطْوِيَّاتِهٖ وَيُظْهِرُ مَكْنُوْنَاتِهٖ مَعَ تَوْجِيْهٍ لِلْكَلَامِ فِيْ تَنْقِيْحٍ وَتَنْبِيْهٍ عَلَى الْمَرَامِ فِيْ تَوْضِيْحٍ وَتَحْقِيْقٍ لِلْمَسَائِلِ غِبَّ تَقْرِيْرٍ وَتَدْقِيْقٍ لِلدَّلَائِلِ اِثْرَ تَحْرِيْرٍ وَتَفْسِيْرٍ لِلْمَقَاصِدِ بَعْدَ تَمْهِيْدٍ وَتَكْثِيْرٍ لِلْفَوَائِدِ مَعَ تَجْرِيْدٍ طَاوِيًا كَشْحَ الْمَقَالِ عَنِ الْاِطَالَةِ وَالْاِمْلَالِ وَمُتَجَافِيًا عَنْ طَرَفَيِ الْاِقْتِصَادِ الْاِطْنَابِ وَالْاِخْلَالِ وَاللّٰهُ الْهَادِيْ اِلٰى سَبِيْلِ الرَّشَادِ وَالْمَسْئُوْلُ لِنَيْلِ الْعِصْمَةِ وَالسَّدَادِ وَهُوَ حَسْبِيْ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ.

ترجمہ: اور (حمد وصلوٰۃ کے) بعد پس بیشک علم الشرائع والاحکام کی بنیاد اور عقائد اہل اسلام کے قواعد کی جڑ وہی علم التوحید والصفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے جو شکوک کی اندھیریوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دلانے والا ہے، اور یہ مختصر رسالہ جس کا نام عقائد ہے بڑے باہمت امام علماء اسلام کے پیشوا نجم الملۃ والدین عمر نسفی کا ہے اللہ تعالیٰ دار السلام میں اس کا درجہ بلند فرمائے جو اس فن کی یکتا مفید باتوں اور عمدہ موتیوں پر مشتمل ہے ایسی فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قاعدہ اور اصل ہیں، اور ایسی نصوص کے درمیان میں جو یقین کے لئے جوہر اور نگینہ ہیں، بے انتہا کانٹ چھانٹ اور آراستگی کے ساتھ اور بے انتہا نظم وترتیب کی عمدگی کے ساتھ، تو میں نے ارادہ کر لیا کہ اس کی ایسی شرح کروں جو اس کے مجمل باتوں کی تفصیل کرے اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کرے اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلائے اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کرے۔ تنقیح کے دوران کلام کو مقصود کی طرف متوجہ کرنے کے ساتھ، اور توضیح کے دوران مقصود پر متنبہ کرنے کے ساتھ، اور دوسرے لوگوں کے کلام کو

بیان کرنے کے بعد مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ، اور زوائد سے پاک کرنے کے بعد دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ، اور ایک تمہید کے بعد مسائل کے مقصود کی تفسیر کے ساتھ اور کثرت سے مفید باتوں کو بیان کرنے کے ساتھ عبارت کو حشو و زوائد سے پاک کرنے کے ساتھ، گفتگو کے پہلو کو موڑتے ہوئے کلام کو لمبا کرنے اور اکتاہٹ میں مبتلا کرنے سے، اور دوری اختیار کرتے ہوئے درمیانہ روی کے دونوں کناروں یعنی ضرورت سے زیادہ کلام کو لمبا کرنے اور بیجا اختصار سے۔ اور اللہ ہی صحیح راستہ کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے، اور اسی سے حفاظت اور درستگی پانے کی درخواست کی جاتی ہے، اور وہ مجھ کو کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے۔

تشریح و توضیح: شرائع، شریعۃ کی جمع ہے جس کے لغوی معنی طریق اور راستہ کے ہیں اور مسلمانوں کے عرف میں دین اسلام کے ہیں اور کبھی دین کے ہر مسئلہ کو بھی شریعت کہا جاتا ہے، شارح نے علم الشرائع میں شریعت کا یہی تیسرا معنی مراد لیا ہے، علم الشرائع والاحکام، عرف عام میں فقہ اور اصول فقہ پر بولا جاتا ہے، اور بعض علماء کے یہاں قرآن و تفسیر، روایت حدیث و درایت حدیث، فقہ و اصول فقہ، ان چھ علوم پر بولا جاتا ہے، اور علم کلام ان تمام علوم کی اصل اور بنیاد ہے، اس لئے کہ علم کلام کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ہیں اور ان کی معرفت دلائل کے ساتھ علم کلام ہی کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، اور فقہ و اصول فقہ کی معرفت اسی وقت حاصل ہوگی جبکہ قرآن و حدیث کا اللہ اور اس کے رسول کا کلام ہونا ثابت ہو جائے اور اسی طرح قرآن اسی وقت خدا کی کتاب اور اس کا کلام کہلائے گا جبکہ خدا کا وجود اور اس کا متکلم ہونا پہلے ثابت ہو جائے، اور حدیث اسی وقت شرح بنے گی جبکہ خدا کا مرسل الرسل (رسولوں کا بھیجنے والا) ہونا ثابت ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ خدا کا وجود اور اس کا متکلم ہونا اور مرسل الرسل ہونا یہ سب علم کلام سے ثابت ہوتا ہے، اس لئے علم کلام ان سب کی اصل و بنیاد ہوا، اور علم کلام اسلامی عقائد کے قواعد کی بھی اصل وجڑ ہے اس لئے کہ علم کلام ان قواعد کو جامع ہے اور ان پر یقینی دلائل قائم کرتا ہے۔

عقائد نامی متن علم کلام میں ایک مختصر رسالہ ہے اس کے مصنف عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن نعمان نسفی ہیں، ان کا لقب نجم الملۃ والدین ہے اور کنیت ابو حفص ہے یہ ترکستان کے نسف نامی ایک شہر میں ۴۶۱ھ میں پیدا ہوئے، اور ان کا شمار احناف کے اساطین میں ہوتا ہے یہ عربی کے بہت بڑے فاضل تھے انہیں علم کلام میں بڑی مہارت حاصل تھی انہوں نے فقہ، کلام، ادب، تفسیر، تاریخ اور دیگر علوم و فنون میں تقریباً ایک سو کتابیں تصنیف کیں، اور عرصہ دراز تک علم دین کی خدمت میں مشغول رہے اور ۵۳۷ھ میں سمرقند میں وفات پائی۔

وجہ تالیف

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ جب میں نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ علم کلام اشرف علم ہے اور علامہ نسفی کی کتاب عقائد نامی اس فن کی قیمتی اور عمدہ باتوں پر مشتمل ہے اور بے انتہا منقح اور مہذب ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی ترتیب بھی بہت عمدہ ہے، ان خوبیوں کی وجہ سے یہ کتاب مجھ کو بہت پسند آئی اس لئے میں نے چاہا کہ اس کی ایک عمدہ شرح کروں چنانچہ آپ نے یہ شرح

تصنیف کی جس کا نام شرح عقائد رکھا جو اسم با مسمیٰ ہے۔

اِعْلَمْ اَنَّ الْاَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ مِنْهَا مَايَتَعَلَّقُ بِكَيْفِيَّةِ الْعَمَلِ وَتُسَمّٰى فَرْعِيَّةً وَعَمَلِيَّةً وَمِنْهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْاِعْتِقَادِ وَتُسَمّٰى اَصْلِيَّةً وَاِعْتِقَادِيَّةً وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْاُوْلٰى يُسَمّٰى عِلْمَ الشَّرَائِعِ وَالْاَحْكَامِ لِمَا اَنَّهَا لَاتُسْتَفَادُ اِلَّامِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَايَسْبِقُ الْفَهْمُ عِنْدَ اِطْلَاقِ الْاَحْكَامِ اِلَّااِلَيْهَاوَبِالثَّانِيَةِ عِلْمُ التَّوْحِيْدِ وَالصِّفَاتِ لِمَااَنَّ ذٰلِكَ اَشْهَرُ مَبَاحِثِهٖ وَاَشْرَفُ مَقَاصِدِهٖ.

ترجمہ: جاننا چاہئے کہ احکام شرعیہ ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا نام فرعیہ اور عملیہ رکھا جاتا ہے، اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا نام اصلیہ اور اعتقادیہ رکھا جاتا ہے، اور وہ علم جو پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھتا ہے اس کا نام علم الشرائع والاحکام رکھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ صرف شریعت سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور لفظ احکام بولنے کے وقت ذہن جلدی سے ان ہی احکام عملیہ کی طرف جاتا ہے اور وہ علم جو دوسری قسم کے احکام سے تعلق رکھتا ہے اس کا نام علم التوحید والصفات رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ توحید وصفات کا مسئلہ اس فن کے مباحث میں سب سے زیادہ مشہور ہے اور اس فن کے مقصود مسائل میں سب سے زیادہ شرف وفضیلت رکھتا ہے۔

تشریح: مطلب یہ ہے کہ جو احکامات قرآن وحدیث واجماع سے ماخوذ ہوتے ہیں انہیں احکام شرعیہ کہتے ہیں، اور احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) عملی یعنی وہ احکامات جن کا تعلق بندوں کے اعمال وافعال سے ہوتا ہے جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ کا حکم اور ایسے احکام کو احکام فرعیہ وعملیہ کہتے ہیں کیونکہ یہ احکام اصول اعتقادیہ کے علم پر متفرع ہوتے ہیں اور عمل سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور انہیں احکامات کے علم کو علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے کیونکہ یہ احکامات شریعت سے ماخوذ ہیں عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں، اور جب لفظ حکم بولا جاتا ہے اور اس کے ساتھ کوئی قید لگی ہوئی نہیں ہوتی ہے تو یہی احکام مراد ہوتے ہیں اور ذہن ان ہی احکام کی طرف جلدی سے منتقل ہوتا ہے جن کا تعلق عمل سے ہوتا ہے۔

(۲) اعتقادی یعنی وہ احکام جن کا تعلق اعتقاد اور یقین سے ہے جیسے یہ حکم کہ اللہ حی ہے، سمیع ہے، بصیر ہے وغیرہ ایسے احکامات کو اصلیہ اور اعتقادیہ کہتے ہیں کیونکہ انہی احکام پر احکام عملیہ متفرع ہوتے ہیں، اور ایسے احکام کا تعلق اعتقاد سے ہے۔ اور جن کو اعتقادیہ کہا جاتا ہے ان احکامات کے علم کو علم التوحید والصفات کہتے ہیں اس لئے کہ اس علم میں اگرچہ دیگر مسائل مثلاً نبوت، معاد، امامت وغیرہ کی بھی بحثیں آتی ہیں لیکن ان تمام مباحث میں توحید اور صفات باری کی بحثیں نہایت اہم اور مشہور ہیں اور ان کو اشرف ترین مقاصد میں شمار کیا جاتا ہے، تو گویا کہ یہ نام تسمیۃ الکل باسم اشہر اجزائہ واشرف اجزائہ کے قبیل سے ہے۔

وَقَدْ كَانَتِ الْاَوَائِلُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِيْنَ رِضْوَانُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ اَجْمَعِيْنَ لِصَفَاءِ

عَقَائِدِ هِمْ بِبَرَكَةِ صُحْبَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَقُرْبِ الْعَهْدِ بِزَمَانِهٖ وَلِقِلَّةِ الْوَقَائِعِ وَالْاِخْتِلَافَاتِ وَتَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ اِلَى الثِّقَاتِ مُسْتَغْنِيْنَ عَنْ تَدْوِيْنِ الْعِلْمَيْنِ وَتَرْتِيْبِهِمَا اَبْوَابًا وَفُصُوْلًا وَتَقْرِيْرِ مَقَاصِدِهِمَا فُرُوْعًا وَاُصُوْلًا اِلٰى اَنْ حَدَثَتِ الْفِتَنُ بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَ الْبَغْيُ عَلٰى اَئِمَّةِ الدِّيْنِ وَظَهَرَ اخْتِلَافُ الْاٰرَاءِ وَالْمَيْلُ اِلَى الْبِدَعِ وَالْاَهْوَاءِ وَكَثُرَتِ الْفَتَاوٰى وَالْوَاقِعَاتُ وَالرُّجُوْعُ اِلَى الْعُلَمَاءِ فِي الْمُهِمَّاتِ. فَاشْتَغَلُوْا بِالنَّظَرِ وَالْاِسْتِدْلَالِ وَالْاِجْتِهَادِ وَالْاِسْتِنْبَاطِ وَتَمْهِيْدِ الْقَوَاعِدِ وَالْاُصُوْلِ وَتَرْتِيْبِ الْاَبْوَابِ وَالْفُصُوْلِ وَتَكْثِيْرِ الْمَسَائِلِ بِاَدِلَّتِهَا وَاِيْرَادِ الشُّبَهِ بِاَجْوِبَتِهَا وَتَعْيِيْنِ الْاَوْضَاعِ وَالْاِصْطِلَاحَاتِ وَتَبْيِيْنِ الْمَذَاهِبِ وَ الْاِخْتِلَافَاتِ. وَسَمُّوْا مَا يُفِيْدُ مَعْرِفَةَ الْاَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ عَنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ بِالْفِقْهِ وَمَعْرِفَةَ اَحْوَالِ الْاَدِلَّةِ اِجْمَالًا فِيْ اِفَادَتِهَا الْاَحْكَامَ بِاُصُوْلِ الْفِقْهِ وَمَعْرِفَةَ الْعَقَائِدِ عَنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ بِالْكَلَامِ.

ترجمہ: اور متقدمین صحابہ وتابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اپنے عقائد کے پاک وصاف ہونے کی وجہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت اور آپ کے زمانہ سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے اور قابل اعتماد حضرات سے رجوع کرنے پر قادر ہونے کے سبب ان دوعلموں (علم الشرائع والاحکام، علم التوحید والصفات) کی تدوین اور ان کو بابوں اور فصلوں میں ترتیب دینے اور ان کے مقاصد کو جزئیات اور کلیات کی صورت میں بیان کرنے سے مستغنی تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان اعتقادی فتنے اور ائمہ دین پر ظلم رونما ہوا اور رایوں کا اختلاف اور بدعات ونفسانی خواہشات کی طرف میلان ظاہر ہوا اور فتاوے اور نئے نئے مسائل اور اہم مسائل میں علماء کی طرف رجوع زیادہ ہو گیا تو علماء عظام نظر واستدلال اور اجتہاد واستنباط اور قواعد واصول کو تیار کرنے اور ابواب وفصول کو ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور شبہات کو ان کے جوابات کے ساتھ لانے اور وضعوں واصطلاحات کو متعین کرنے اور مذاہب اور اختلافات کو بیان کرنے میں مشغول ہوئے اور ان لوگوں نے اس علم کا جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام عملیہ کی معرفت کا فائدہ دے فقہ نام رکھا اور جو علم احکام کے فائدہ دینے کے سلسلہ میں دلیلوں کی اجمالی حالت کی معرفت کا فائدہ دے اس کا اصول فقہ نام رکھا، اور جو علم تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت کا فائدہ دے اس کا کلام نام رکھا۔

تشریح: شارح علیہ الرحمہ ایک سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں۔ سوال واشکال یہ ہے کہ تدوین کتب بدعت اور گمراہی ہے اس لئے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہیں تھی اور جو چیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہ ہو اور بعد میں پیدا ہو وہ بدعت وگمراہی ہے اور ہر بدعت مذموم ہے اور مذموم چیز کے کرنے سے کوئی بھی شخص مستحق حمد وتعریف نہیں ہوتا لہٰذا تدوین کتب بھی مذموم ہوگا اور اس سے کوئی بھی شخص تعریف کا مستحق نہیں ہوگا۔ اور جو چیز ایسی ہو اس کا کرنا عبث ہوتا ہے لہٰذا تدوین کتب عبث کام ہوا اور

جب یہ عبث کام ہوا تو پھر ہمارے سلف وصالحین نے کیسے اس کام کو انجام دیا، اور فقہ وکلام وغیرہ فنون کو مدون کیا۔

شارح علیہ الرحمہ اسی اشکال کا یہاں سے جواب دے رہے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم کو یہ تسلیم ہے کہ یہ علوم مذکورہ مثلاً علم فقہ، اصول فقہ، علم کلام وغیرہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مدون نہیں تھے، بلکہ بعد کے زمانہ میں ان کی تدوین ہوئی لیکن اس سے اس کا بدعت ہونا اور عبث ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ بدعت وہ امر ہے، جس کا کوئی اثر وعلامت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہ ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ اس کا اثر وعلامت فی الجملہ موجود ہے۔ چنانچہ منقول ہے کہ صحابہ بھی کتابت کرتے تھے اور کام کی باتیں لکھ بھی لیتے تھے، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے زمانہ میں اس کے ظاہر نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ صحابہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل تھی اور تابعین کا زمانہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے قریب تھا، اس لئے آپ کی صحبت کی برکت اور قرب زمانہ کے باعث صحابہ اور تابعین کے عقائد اوہام کی کدورت اور شکوک وشبہات سے پاک وصاف تھے اور اسی طرح ان کے زمانہ میں نئے مسائل اور آپس میں اختلافات بہت کم پیش آتے تھے، اور اگر کبھی ایسی صورت پیش آجاتی تھی تو جب تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم موجود تھے آپ کی طرف رجوع کرکے اور جب آپ دنیا سے رخصت ہوگئے تو کسی معتمد عالم کی طرف رجوع کرکے اسے درست کرلیتے تھے، ان ہی وجوہات کی بنا پر انہیں اس کی ضرورت ہی پیش نہیں آئی کہ علم الشرائع والاحکام اور علم التوحید والصفات یعنی علم کلام اور علم شریعت کی تدوین کی طرف مشغول ہوں اور اسے ابواب اور فصول کے درمیان بیان کریں اور اس کے مسائل کو اصول وفروع کی صورت میں ذکر کریں۔ لیکن جب بعد میں مسلمانوں کے درمیان فتنہ وفساد برپا ہونے شروع ہوئے اور علماء حق کے خلاف شرارت پسند لوگوں (معتزلہ وخوارج وغیرہ) کی بغاوتیں رونما ہوئیں اور لوگوں کے رایوں میں اختلاف اور بدعات اور خواہشات نفسانی کی طرف میلان زیادہ ہوا اور نئے نئے مسائل اور ان کے بارے میں علماء کے جوابات وفتاوے زیادہ ہوگئے اور لوگوں کا اہم مسائل میں علماء کی طرف رجوع زیادہ ہوگیا تو علماء کرام نظر وفکر واستدلال واستنباط واجتہاد وتمہید کی طرف مشغول ہوئے اور ابواب وفصول قائم کئے اور مسائل کو دلیلوں سے ثابت کیا اور ان پر وارد کئے جانے والے شبہات واعتراضات کے مناسب جوابات دیئے اور نئی نئی اصطلاحیں مقرر کیں، اور مذاہب واختلافات کو بیان کیا، اور ہر فن کو علیحدہ علیحدہ رکھا چنانچہ جس فن سے تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام عملیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کا نام علم فقہ رکھا اور جس فن سے دلیلوں کی اجمالی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کا نام اصول فقہ رکھا اور جس فن سے تفصیلی دلائل کے ساتھ عقائد دینیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کا نام علم کلام رکھا خلاصہ یہ کہ پہلے ضرورت نہیں تھی اس لئے علوم ثلثہ، فقہ، اصول فقہ، کلام کی تدوین نہیں ہوئی بعد میں ضرورت پیش آنے کی بنا پر علوم ثلثہ کی تدوین عمل میں آئی۔

لِاَنَّ عُنْوَانَ مَبَاحِثِهٖ كَانَ قَوْلَهُمُ الْكَلَامُ فِيْ كَذَا وَكَذَا. وَلِاَنَّ مَسْئَلَةَ الْكَلَامِ كَانَتْ اَشْهَرَ مَبَاحِثِهٖ وَاَكْثَرَهَا نِزَاعًا وَجِدَالًا حَتّٰى اِنَّ بَعْضَ الْمُتَغَلِّبَةِ قَتَلَ كَثِيْرًا مِنْ اَهْلِ الْحَقِّ لِعَدَمِ قَوْلِهِمْ خَلْقَ الْقُرْاٰنِ. وَلِاَنَّهٗ يُوْرِثُ قُدْرَةً عَلَى الْكَلَامِ فِيْ تَحْقِيْقِ الشَّرْعِيَّاتِ وَاِلْزَامِ الْخُصُوْمِ

كَالْمَنْطِقِ لِلْفَلَاسَفَةِ وَلِاَنَّهٗ اَوَّلُ مَا يَجِبُ مِنَ الْعُلُوْمِ الَّتِيْ اِنَّمَا تُعَلَّمُ وَتَتَعَلَّمُ بِالْكَلَامِ فَاُطْلِقَ عَلَيْهِ هٰذَا الْاِسْمُ لِذٰلِكَ ثُمَّ خُصَّ بِهٖ وَلَمْ يُطْلَقْ عَلٰى غَيْرِهٖ تَمْيِيْزًا. وَلِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْمُبَاحَثَةِ وَاِدَارَةِ الْكَلَامِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ وَغَيْرُهٗ قَدْ يَتَحَقَّقُ بِالتَّاَمُّلِ وَمُطَالَعَةِ الْكُتُبِ وَلِاَنَّهٗ اَكْثَرُ الْعُلُوْمِ نِزَاعاً وَخِلَافاً فَيَشْتَدُّ افْتِقَارُهٗ اِلَى الْكَلَامِ مَعَ الْمُخَالِفِيْنَ وَالرَّدِّ عَلَيْهِمْ وَلِاَنَّهٗ لِقُوَّةِ اَدِلَّتِهٖ كَاَنَّهٗ هُوَ الْكَلَامُ دُوْنَ مَاعَدَاهُ مِنَ الْعُلُوْمِ كَمَا يُقَالُ لِلْاَقْوٰى مِنَ الْكَلَامَيْنِ هٰذَا هُوَ الْكَلَامُ. وَلِاَنَّهٗ لِاِبْتِنَائِهٖ عَلَى الْاَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الْمُؤَيَّدِ اَكْثَرُهَا بِالْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ كَانَ اَشَدَّ الْعُلُوْمِ تَاْثِيْرًا فِي الْقَلْبِ وَتَغَلْغُلًا فِيْهِ فَسُمِّيَ بِالْكَلَامِ الْمُشْتَقِّ مِنَ الْكَلْمِ وَهُوَ الْجَرْحُ. وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْقُدَمَاءِ

ترجمہ: (اس علم کا نام کلام رکھا) اس لئے کہ اس کے مباحث کا عنوان اس کا قول الکلام فی کذا وکذا ہوا کرتا تھا اور اس لئے کہ کلام باری کا مسئلہ اس کی بحثوں میں سب سے زیادہ مشہور تھا اور اسی میں سب سے زیادہ لڑائی اور جھگڑا تھا یہاں تک کہ بعض ظالموں نے بہت سے اہل حق کو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا اور اس لئے کہ یہ کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے مسائل شرعیہ کی تحقیق کے سلسلہ میں اور مد مقابل لوگوں پر الزام قائم کرنے کے سلسلہ میں جیسے کہ منطق فلاسفہ کے لئے اور اس لئے کہ یہ علم کلام کے ذریعہ جن علوم کا سیکھنا اور سکھانا ضروری ہے اس میں اولیت کا درجہ رکھتا ہے پس اسی وجہ سے اس پر اس نام کا اطلاق کیا گیا پھر دوسرے علوم سے ممتاز کرنے کے لئے یہ نام اسی کے ساتھ خاص کیا گیا اور اس کے علاوہ پر نہیں بولا گیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم صرف بحث ومباحثہ اور جانبین سے کلام کو پھرانے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ علوم کبھی کتابوں کے مطالعہ اور غور وفکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ اور اس لئے کہ اس علم میں سب سے زیادہ جھگڑا اور اختلاف ہے اس بنا پر یہ علم مخالفین کے ساتھ کلام اور ان کی تردید کا زیادہ محتاج ہے اور اس لئے کہ یہ علم اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ صرف یہی کلام ہے نہ کہ اس کے علاوہ دوسرے علوم جیسا کہ دو کلاموں میں سے اقوی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے اور اس لئے کہ یہ علم اپنے مبنی ہونے کی وجہ سے ایسے قطعی، عقلی دلائل پر جن میں سے اکثر کی تائید نقلی دلائل سے ہوتی ہے دوسرے علوم کے مقابلہ میں دل میں زیادہ اثر کرنے والا اور سرایت کرنے والا ہے لہٰذا اس کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کلم بمعنی زخم لگانے سے مشتق ہے، اور یہ وہی متقدمین کا علم کلام ہے (جو فلسفہ کی آمیزش سے پاک وصاف تھا)۔

تشریح: اس سے پہلے بتایا گیا کہ جس علم سے عقائد دینیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کا نام علم کلام ہے، اب یہاں سے شارح علیہ الرحمہ اس کی وجہ تسمیہ ذکر فرماتے ہیں، چناں چہ انہوں نے آٹھ وجوہ تسمیہ کو ذکر کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے:

(۱) متقدمین ابتداء میں اس فن کی ہر بحث کو لفظ کلام سے ذکر کرتے تھے، مثلاً الکلام فی ارادۃ اللہ، الکلام فی قدرۃ اللہ، الکلام فی مسئلۃ خلق القرآن وغیرہ اس لئے پورے مجموعہ کا نام علم کلام رکھا گیا۔

(۲) اس فن کے مسائل میں کلام باری کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ ایک زمانہ میں سب سے زیادہ مشہور تھا یہاں تک کہ اس کو کفر وایمان کا معیار بنالیا تھا اس لئے اس کے زیادہ شہرت کی بنا پر پورے مجموعہ کا نام کلام رکھ دیا گیا۔

(۳) اس علم کے ذریعہ اسلامی عقائد کو دلیل سے ثابت کرنے اور اس پر اعتراض کرنے والوں کے اعتراض کا جواب دینے کے سلسلہ میں تکلم اور بحث ومباحثہ کی قدرت حاصل ہوتی ہے اس لئے متکلمین نے اس کا نام کلام رکھا بالکل اسی طرح جیسا کہ فلاسفہ نے منطق کا نام منطق اسی وجہ سے رکھا کہ اس سے مسائل فلسفیہ کے سلسلہ میں نطق اور گفتگو پر قدرت حاصل ہوتی ہے۔

(۴) کلام کے ذریعہ جو علوم سیکھے اور سکھائے جاتے ہیں ان میں یہ علم سب پر اولیت وفوقیت رکھتا ہے اس لئے کہ اس سے ذات واجب تعالیٰ کی معرفت اور اس پر اور اس کے رسولوں پر ایمان لانے کی معرفت ہوتی ہے اور اس کو سب چیزوں پر اولیت وفوقیت حاصل ہے، لہٰذا اس علم کو بھی اولیت وفوقیت حاصل ہوگی اس لئے سب سے پہلے اس کا نام کلام رکھا گیا اور پھر دوسرے علوم سے ممتاز کرنے کے لئے یہ نام اسی کے ساتھ خاص کیا گیا، اور دوسرے علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا اگر چہ دوسرے علوم بھی کلام کے ذریعہ سیکھے اور سکھائے جاتے ہیں۔

(۵) دوسرے علوم تو کتابوں کے مطالعہ اور غور وفکر وغیرہ سے حاصل ہو سکتے ہیں لیکن علم کلام بغیر جانبین کے کلام اور بحث ومباحثہ کے حاصل نہیں ہوتا، اس لئے اس کا نام کلام رکھا گیا۔

(۶) چونکہ اس علم کا تعلق عقائد اور اصول دین سے ہے اس لئے اس میں اپنوں اور غیروں کا اختلاف اور جھگڑا زیادہ ہے اور مخالفین کی مخالفت کی مدافعت اور ان کی تردید کیلئے کلام اور بحث ومباحثہ کی ضرورت زیادہ پڑتی ہے اس لئے اس کا نام کلام رکھا گیا۔

(۷) چونکہ اس علم کی دلیلوں میں بہت قوت ہے اس لئے اسی قوت کی بنا پر اس کا نام کلام رکھا گیا جس طرح دو کلاموں میں سے جو کلام دلائل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہوتا ہے تو لوگ اس کے متعلق حصر کے ساتھ کہہ دیتے ہیں کہ کلام صرف یہی ہے اور اس کے مقابلہ میں جو کلام ہے وہ کمزور ہونے کی وجہ سے کلام کہلانے کا مستحق ہی نہیں۔

(۸) اس علم کے مسائل ایسے یقینی عقلی دلائل سے ثابت ہیں جن میں سے اکثر کی تائید نقلی دلائل یعنی قرآن وحدیث واجماع سے بھی ہوتی ہے اس بنا پر یہ دوسرے علوم کے مقابلہ میں دل میں زیادہ اثر کرتے ہیں اور بہت زیادہ پیوست ہو جاتے ہیں، گویا کہ وہ سینے کو چیرتے اور زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں اس لئے اس کا نام کلام رکھا گیا جو کلْم بمعنی زخمی کرنے سے مشتق ہے۔

قولہ ھٰذا ھو کلام القدماء: متقدین ہر مسئلہ کو قرآن وحدیث سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے جس میں فلسفہ کی آمیزش بالکل نہیں ہوتی تھی مثلاً ان اللہ سمیع بصیر، ان اللہ علی کل شیٔ قدیر، سے اللہ کی قدرت اور اس کے صفت علم وسمع کو ثابت کرتے تھے اسی لئے ان کے علم کلام کو کلام نقلی بھی کہا جاسکتا ہے۔

وَمُعْظَمُ خِلَافِيَّاتِهِ مَعَ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ خُصُوْصًا الْمُعْتَزِلَةِ لِأَنَّهُمْ أَوَّلُ فِرْقَةٍ أَسَسُوْا قَوَاعِدَ الْخِلَافِ لِمَا وَرَدَ بِهِ ظَاهِرُ السُّنَّةِ وَجَرَىٰ عَلَيْهِ جَمَاعَةُ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللّٰهِ تعالى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِيْنَ فِيْ بَابِ الْعَقَائِدِ وَذٰلِكَ لِأَنَّ رَئِيْسَهُمْ وَاصِلُ بْنُ عَطَاءٍ اِعْتَزَلَ عَنْ مَجْلِسِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيْ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَيُقَرِّرُ أَنَّ مَنِ ارْتَكَبَ الْكَبِيْرَةَ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَيُثْبِتُ الْمَنْزِلَةَ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ فَقَالَ الْحَسَنُ قَدْ اِعْتَزَلَ عَنَّا فَسَمُّوا الْمُعْتَزِلَةَ. وَهُمْ سَمُّوْا أَنْفُسَهُمْ أَصْحَابَ الْعَدْلِ وَالتَّوْحِيْدِ لِقَوْلِهِمْ بِوُجُوْبِ ثَوَابِ الْمُطِيْعِ وَعِقَابِ الْعَاصِيْ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَنَفْيِ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمَةِ عَنْهُ.

ترجمہ: متقدین کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں خصوصاً معتزلہ کے ساتھ تھا اس لئے کہ وہ پہلے گروہ ہیں جنہوں نے عقائد کے باب میں اس کے خلاف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو ظاہر سنت نے بیان کیا، اور جس پر صحابہ رضوان اللہ علیہم کی جماعت عمل پیرا رہی، اور وہ اختلاف اس طرح ہوا کہ ان کا سردار واصل بن عطاء، حسن بصریؒ کی مجلس سے علیحدہ ہوگیا، اس حال میں کہ وہ ثابت کرتا تھا کہ جس شخص نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا وہ نہ مومن ہے اور نہ کافر، اور وہ دو درجوں یعنی کفر وایمان کے درمیان درجہ ثابت کرتا تھا، تو حسن بصریؒ نے فرمایا کہ یہ ہمارے مذہب سے الگ ہوگیا، پس لوگوں نے اس کا نام معتزلہ رکھا اور ان لوگوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا۔ ان کے اللہ تعالیٰ پر فرماں بردار کو ثواب دینے اور گنہگار کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا قائل ہونے کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کے قائل ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: شارح علیہ الرحمہ یہاں سے دو بات بیان کرنا چاہتے ہیں: پہلی بات یہ ہے کہ متقدمین کا زیادہ تر اختلاف اور بحث ومباحثہ صرف اسلامی فرقوں یعنی شیعہ اور خوارج ومعتزلہ کے ساتھ تھا، اور کافروں کے دوسرے فرقوں کے ساتھ نہیں تھا۔ اس لئے کہ وہ لوگ قرآن وحدیث سے اپنے مذہب پر استدلال کرتے تھے، جس کی بنا پر ان کی تردید کی سخت ضرورت تھی، اور کافروں کے فرقے ایسے نہیں تھے اس لئے متقدمین نے ان کے مذاہب وعقائد کا اعتبار نہیں کیا، دوسری بات یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ فرقہ معتزلہ کی بنیاد کیسے پڑی اور ان کے عقائد کیسے ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ

مسلمانوں میں تہتر (۷۳) فرقے ہیں جن میں ایک فرقہ جنتی ہے جس کو اہل سنت والجماعت کہا جاتا ہے بقیہ سب باطل اور جہنمی ہیں انہیں باطل فرقوں میں سے ایک فرقہ کو معتزلہ کہا جاتا ہے، اور متقدمین کا سب سے زیادہ مقابلہ اسی فرقہ کے ساتھ تھا۔ اس فرقہ کا رئیس اور بانی واصل بن عطاء ہے، اس کی کنیت ابو حذیفہ اور لقب غزال ہے سن ۸۰ھ میں مدینہ میں پیدا ہوا اس کی گردن لمبی تھی اور نہایت فصیح وبلیغ انسان تھا، یہ بنو ہاشم کا غلام تھا، یہ حرف را بولنے پر قادر نہ تھا چنانچہ ایک رسالہ اس نے ایسا تیار کیا کہ اس میں حرف را نہیں آیا۔ ۱۳۱ھ میں اس کی وفات ہوئی یہ شخص حسن بصریؒ کا شاگرد تھا، اور ان کی مجلس میں اکثر حاضر ہوتا تھا، حسن بصریؒ

جلیل القدر تابعی اور فقیہ ہیں اور آپ کی دانائی مشہور ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ کی والدہ کا نام خیرہ ہے، جو ام المومنین حضرت ام سلمہؓ کی خادمہ اور باندی تھیں، جب آپ کی والدہ گھر سے باہر چلی جاتیں اور یہ رویا کرتے تو حضرت ام سلمہ اپنی پستان کو حسن بصریؒ کے منہ میں دے دیا کرتی تھیں، اور وہ چوستے رہتے تھے یہی وجہ ان کی دانائی کی تھی، اور حسن بصریؒ کی وفات ۱۱۰ھ میں ہوئی۔

اور واصل بن عطا جو معتزلہ کا سردار ہے یہ اہل سنت والجماعت سے چار اصولوں میں اختلاف رکھتا تھا، (۱) اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرتا تھا، اور کہتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی کوئی صفت نہیں ہے اس لئے کہ صفات قدیمہ ماننے سے تعدد قدماء لازم آتا ہے جو توحید کے منافی ہے، اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ متعدد ذات کو قدیم ماننا توحید کے منافی ہے نہ کہ متعدد صفات کو قدیم ماننا۔ (۲) یہ قدر کو نہیں مانتا تھا، (۳) یہ ایمان وکفر کے درمیان ایک تیسرا درجہ مانتا تھا، (۴) ہر مرتکب کبیرہ کے لئے خلود فی النار کا قائل تھا، چنانچہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ وہ حسن بصریؒ کی خدمت میں بیٹھا ہوا تھا، اچانک حسن بصریؒ کے درس میں ایک شخص آیا اور سوال کیا کہ ایک شخص اپنے آپ کو مومن کہنے کے باوجود گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے، اس کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے، تو قبل اس کے کہ حسن بصریؒ کوئی جواب دیتے واصل بن عطاء نے جواب دیا کہ جو شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو وہ نہ مومن ہے اور نہ کافر۔ اس طرح اس نے ایمان وکفر کے درمیان ایک درجہ نکالا، تو حسن بصریؒ نے منع فرمایا لیکن بار بار منع کرنے کے باوجود وہ اصرار کرتا رہا اور کہتا رہا کہ مرتکب کبیرہ اگر بغیر توبہ کے مرجائے تو وہ ہمیشہ کے لئے جہنم میں داخل ہوگا لیکن اس کا عذاب کفار کے عذاب سے ہلکا ہوگا۔ جس پر حسن بصریؒ نے فرمایا قد اعتزل عنا کہ یہ ہماری جماعت سے الگ ہوگیا، پس لوگوں نے اس فرقہ کو اسی معتزلہ کے نام سے مشہور کیا اور یہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ جماعت حقہ سے الگ ہوگئے، لیکن یہ لوگ اس نام پر فخر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمارا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ ہم جماعت باطلہ سے الگ ہوگئے، چنانچہ یہ لوگ خود اپنے آپ کو اصحاب العدل والتوحید کہتے ہیں۔ اصحاب العدل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ نافرمان اور عاصی کو سزا دینا اور مطیع وفرماں بردار کو ثواب دینا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کیونکہ یہی عدل کا تقاضا ہے، اور اصحاب التوحید کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ خدا تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی توحید کا تقاضا ہے اور اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے کیونکہ مطیع وعاصی سب اللہ کے مملوک ہیں اور مالک اپنی ملکیت میں جو تصرف چاہے کرسکتا ہے لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ عاصی کو جنت میں اور مطیع کو جہنم میں داخل کرے تو یہ اس کے عدل کے خلاف نہیں ہے اور اس کو ظلم نہیں کہیں گے۔

ثُمَّ اِنَّهُمْ تَوَغَّلُوْا فِيْ عِلْمِ الْكَلَامِ وَتَشَبَّثُوْا بِاَذْيَالِ الْفَلَاسِفَةِ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنَ الْاُصُوْلِ وَالْاَحْكَامِ وَشَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِيْمَا بَيْنَ النَّاسِ اِلٰى اَنْ قَالَ الشَّيْخُ اَبُوالْحَسَنِ الْاَشْعَرِيُّ لِاُسْتَاذِهٖ اَبُوْعَلِي الْجُبَّائِي. مَاتَقُوْلُ فِيْ ثَلٰثَةِ اِخْوَةٍ مَاتَ اَحَدُهُمْ مُطِيْعًا وَالْاٰخَرُ عَاصِيًا وَالثَّالِثُ صَغِيْرًا فَقَالَ اِنَّ الْاَوَّلَ يُثَابُ فِي الْجَنَّةِ وَالثَّانِيْ يُعَاقَبُ فِي النَّارِ وَالثَّالِثُ لَايُثَابُ وَلَايُعَاقَبُ فَقَالَ الْاَشْعَرِيُّ

فَإِنْ قَالَ الثَّالِثُ يَارَبِّ لِمَ اَمَتَّنِىْ صَغِيْرًا وَمَا اَبْقَيْتَنِىْ اِلٰى اَنْ اَكْبَرَ فَاُوْمِنَ بِكَ وَاُطِيْعَكَ فَاَدْخُلَ الْجَنَّةَ فَمَاذَا يَقُوْلُ الرَّبُّ فَقَالَ يَقُوْلُ الرَّبُّ اِنِّىْ كُنْتُ اَعْلَمُ مِنْكَ اَنَّكَ لَوْ كَبُرْتَ لَعَصَيْتَ فَدَخَلْتَ النَّارَ وَكَانَ الْاَصْلَحُ لَكَ اَنْ تَمُوْتَ صَغِيْرًا فَقَالَ الْاَشْعَرِىُّ فَإِنْ قَالَ الثَّانِىْ يَارَبِّ لِمَ لَمْ تُمِتْنِىْ صَغِيْرًا لِئَلَّا اَعْصِىَ لَكَ فَلَا اَدْخُلَ النَّارَ فَمَاذَا يَقُوْلُ الرَّبُّ فَبُهِتَ الْجُبَّائِىُّ وَتَرَكَ الْاَشْعَرِىُّ مَذْهَبَهٗ فَاشْتَغَلَ هُوَ وَمَنْ تَبِعَهٗ بِاِبْطَالِ رَأْىِ الْمُعْتَزِلَةِ وَاِثْبَاتِ مَا وَرَدَ بِهِ السُّنَّةُ وَمَضٰى عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ فَسُمُّوْا اَهْلَ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ.

ترجمہ: پھر معتزلہ علم کلام میں حد سے زیادہ مشغول ہو گئے، اور بہت سے اصول واحکام میں فلاسفہ کا دامن مضبوط پکڑ لیا، اور لوگوں کے درمیان ان کا مذہب پھیل گیا، یہاں تک کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے اپنے استاد ابوعلی جُبّائی سے کہا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جن میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا فرماں بردار بن کر مرا اور دوسرا نافرمان ہو کر مرا اور تیسرا بچپن ہی میں مر گیا۔ تو ابوعلی جبائی نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا، اور دوسرے کو جہنم میں سزا دی جائے گی، اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا اور نہ سزا دی جائے گی۔ تو اس پر اشعریؒ نے فرمایا کہ اگر تیسرا یہ کہے کہ اے میرے رب آپ نے کیوں مجھے بچپن ہی میں مار دیا اور کیوں مجھے بڑا ہونے تک باقی نہیں رکھا کہ میں آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہو جاتا، تو پروردگار کیا کہے گا، تو ابوعلی جبائی نے کہا کہ رب یہ کہے گا کہ میں تمہارے بارے میں جانتا تھا کہ تو اگر بڑا ہوگا تو نافرمانی کرے گا اور جہنم میں داخل ہوگا، بس تیرے لئے بہتر یہی تھا کہ تو بچپن ہی میں مر جائے، تو اشعریؒ نے فرمایا کہ اگر دوسرا شخص کہے کہ اے میرے رب تو نے مجھے کیوں نہیں بچپن میں مار دیا تاکہ میں تیری نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو رب کیا جواب دے گا اس پر ابوعلی جبائی حیران وششدر رہ گیا، اور اشعریؒ نے اس کا مذہب چھوڑ دیا پھر وہ اور ان کے متبعین معتزلہ کی رائے کو باطل کرنے اور اس چیز کو ثابت کرنے میں مشغول ہو گئے جس کو سنت نے بیان کیا اور جس پر صحابہ کی جماعت عمل پیرا رہی اس لئے ان کا نام اہل سنت والجماعت رکھا گیا۔

تشریح: یہاں سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش کا سبب کیا ہے؟ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب فلاسفہ کا زمانہ آیا اور ان کی کتابوں کے تراجم شروع ہوئے تو معتزلہ نے علم کلام میں غلو کیا، اور فلاسفہ کی طرح بحثوں میں الجھ گئے اور ان ہی کے ساتھ شامل ہو کر ان ہی کے اصولوں پر استدلال کرنا شروع کر دیا، اور دوسرے لوگ بھی فلسفہ میں مشغول ہو گئے حالانکہ اس کے بہت سے اصول وقواعد شریعت کے منافی تھے، جس کی بنا پر فلسفہ علم کلام میں داخل ہو گیا، اور معتزلہ کا مذہب لوگوں کے درمیان پھیلنے لگا، اور لوگ متاثر ہونے لگے اس لئے ایک ایسی شخصیت کی ضرورت تھی جو معتزلہ کے اس طرز استدلال کا مقابلہ کرتی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی صورت میں وہ کامل شخصیت عطا فرمائی، جن کا نام ابوالحسن علی اور باپ کا نام اسماعیل ہے، ۲۶۰ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے، مشہور صحابی رسول ابوموسیٰ اشعریؓ کی نسل سے ہونے کی بنا پر اشعری کہلائے، بچپن میں ان

کے والد محترم کا انتقال ہوگیا، تو ان کی والدہ نے اس زمانہ کے مشہور متکلم اور مناظر ابوعلی جبائی معتزلی سے نکاح کرلیا اور ابوالحسن اشعریؒ ان ہی کی زیر تربیت رہے، جس کی بنا پر آپ بھی اس وقت کے زبردست عالم اور معتزلہ کے مذہب کے داعی وحامی بن کر ابھر رہے تھے، لیکن خداوند قدوس آپ کو کتاب وسنت کا داعی وحامی بنانے والے تھے، اس لئے ان کے استاد ابوعلی جبائی کے ساتھ وہ واقعہ پیش آیا جس کو شارحؒ نے ذکر فرمایا ہے، جو ان کا رخ پھیرنے کا سبب بنا، واقعہ یہ ہے کہ چونکہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ اصلح للعباد اللہ پر واجب ہے یعنی جو چیز بندہ کے حق میں بہتر اور عمدہ ہو اس کا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، شیخ ابوالحسن اشعریؒ کو معتزلہ کے اس عقیدہ پر کھٹک اور بے اطمینانی محسوس ہوئی تو انہوں نے اپنے استاد اور مربی سے سوال کیا کہ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں آپ کا کیا فتوی ہے جن میں سے ایک مطیع ہوکر مرا، اور دوسرا نافرمان ہوکر مرا، اور تیسرا بچپن میں مرگیا جبکہ وہ مکلف نہیں تھا، تو ابوعلی جبائی نے جواب دیا کہ پہلا جنت میں جائے گا اور دوسرا جہنم میں جائے گا، اور تیسرا نہ جنت میں جائے گا اور نہ جہنم میں۔ اس پر ابوالحسن اشعریؒ نے پھر سوال کیا کہ اگر تیسرا کہے کہ اے میرے رب تو نے مجھے بڑا کیوں نہیں کیا تا کہ میں تجھ پر ایمان لاتا اور تیری اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہوتا، تو اللہ تعالیٰ کیا جواب دیں گے، ابوعلی جبائی نے اپنے عقیدہ کے مطابق جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں جانتا تھا کہ تو اگر بڑا ہوتا تو گناہ کرتا اور جہنم میں داخل ہوتا، اس لئے تیرے حق میں یہی بہتر تھا کہ تجھے بچپن ہی میں ماردیا جائے، پھر ابوالحسن اشعریؒ نے پوچھا کہ اگر دوسرا یہ کہے کہ اے اللہ تو نے مجھے بچپن ہی میں کیوں نہیں ماردیا تا کہ میں نافرمانی کر کے آج جہنم میں داخل نہ ہوتا تو اس پر اللہ تعالیٰ کیا جواب دیں گے، یہ سن کر ابوعلی جبائی مبہوت وحیران ہوگیا، اور اس سے کوئی جواب نہ بن پڑا، بس اسی وقت سے شیخ ابوالحسن اشعریؒ کو معتزلہ کے مذہب سے نفرت ہوگئی، اور ان کے مذہب کو چھوڑ دیا اور اپنے متبعین کے ساتھ اہل سنت والجماعت میں شامل ہوکر معتزلہ کے مذہب کی تردید اور سنت رسول اور صحابہ کے طریقہ کی حمایت واشاعت میں مشغول ہوگئے، اور جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر عوام کے سامنے کھل کر اعلان کیا کہ میں چالیس سال سے معتزلہ کے مذہب کو ثابت کیا، اور ان کی ترجمانی کی اب میں اس سے توبہ کرتا ہوں اور آج سے میرا کام معتزلہ کی تردید ہوگا۔ اور اس طرز پر کام کرنے والی جماعت کا نام اہل سنت والجماعت رکھا گیا، ان کا مذہب یہ ہے کہ جس طرح حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ نے زندگی گزاری ہے اسی طرح سے زندگی بسر کی جائے یعنی سنت رسول کی کامل اتباع کی جائے، اور ہر حکم کو بلاچون وچرا تسلیم کیا جائے، اور احکامات کی پابندی کرنے میں فخر محسوس کیا جائے تو چونکہ یہ لوگ سنت رسول کی پوری پوری اتباع کرتے ہیں اور صحابہ اور مسلمانوں کی جماعت میں شامل رہتے ہیں، اس سے علیحدہ کوئی جماعت نہیں بناتے اس لئے ان کا نام اہل سنت والجماعت رکھا گیا، اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی طرف نسبت کر کے اس جماعت کو اشعریہ کہا جاتا ہے، اور اسی زمانہ میں ماوراء النہر یعنی ترکستان کے علاقہ میں ایک دوسرے شیخ ابومنصور ماتریدی نے علم کلام کی طرف توجہ کی اور اس کی خوب خوب خدمت کی تو ان کی طرف نسبت کر کے ان کے طرز پر کام کرنے والی جماعت کو ماتریدیہ کہا جاتا ہے اور اہل سنت والجماعت کا اطلاق اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں پر ہوتا ہے کیونکہ اصولِ اعتقاد میں دونوں ایک ہیں صرف چند جزئی مسائل

میں معمولی سا اختلاف ہے، جن کی تعداد تیس سے متجاوز نہیں ہے اور دشمن کے مقابلہ میں دونوں ایک جان دو قالب ہو کر پیش آتے ہیں، ہندوستان میں اہل سنت کا اطلاق اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں پر ہوتا ہے، اور شام وعراق میں اس کا اطلاق صرف اشاعرہ پر ہوتا ہے لیکن ماوراء النہر میں اس سے مراد ماتریدیہ ہوتے ہیں۔

شیخ ابوالحسن اشعریؒ فقہی مسلک کے اعتبار سے شافعی تھے، اس لئے ان کے ماننے والے زیادہ تر شوافع اور مالکیہ ہیں، اور شیخ ابومنصور ماتریدیؒ حنفی تھے اس لئے ان کے ماننے والے زیادہ تر احناف ہیں، اور چونکہ دونوں کے درمیان کچھ مسائل میں اختلاف ہے اس لئے اہل سنت والجماعت اشعری اور ماتریدی دو مکتب فکر اور فرقہ میں تقسیم ہوگئے لیکن دونوں مکتب فکر حق اور جنتی ہیں کسی فرقہ کو باطل نہیں کہا جائے گا۔

ثُمَّ لَمَّانُقِلَتِ الْفَلْسَفَةُ عَنِ الْيُوْنَانِيَّةِ اِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَخَاضَ فِيْهَاالْاِسْلَامِيُّوْنَ وَحَاوَلُوْاالرَّدَّ عَلَى الْفَلَاسَفَةِ فِيْمَاخَالَفُوْافِيْهِ الشَّرِيْعَةَ فَخَلَطُوْا بِالْكَلَامِ كَثِيْرًامِنَ الْفَلَاسَفَةِ لِيُحَقِّقُوْامَقَاصِدَهَا فَيَتَمَكَّنُوْامِنْ اِبْطَالِهَا وَهَلُمَّ جَرًّااِلَى اَنْ اَدْرَجُوْا فِيْهِ مُعْظَمُ الطَّبْعِيَّاتِ وَالْاِلٰهِيَّاتِ وَخَاضُوْافِي الرِّيَاضِيَّاتِ حَتّٰى كَادَ لَايَتَمَيَّزُ عَنِ الْفَلْسَفَةِ لَوْلَااِشْتِمَالُهٗ عَلَى السَّمْعِيَّاتِ وَهٰذَاهُوَ كَلَامُ الْمُتَاَخِّرِيْنَ

ترجمہ: پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف نقل کیا گیا اور اہل اسلام اس میں مشغول ہوئے اور فلاسفہ کی تردید کا ارادہ کیا ان چیزوں میں جن میں ان لوگوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی، تو ان لوگوں نے علم کلام میں فلسفہ کی کافی آمیزش کردی تاکہ اس کے مسائل کو ثابت کریں، پھر اس کو باطل کرنے پر قادر ہوجائیں اور اسی طرح معاملہ چلتا رہا (یعنی آمیزش ہوتی رہی) یہاں تک کہ کلام میں داخل کردیا طبعیات اور الٰہیات کے ایک بڑے حصہ کو اور وہ لوگ ریاضیات میں مشغول ہوگئے یہاں تک کہ قریب تھا کہ علم کلام فلسفہ سے ممتاز نہ رہے، اگر وہ سمعیات پر مشتمل نہ ہوتا، اور یہی متاخرین کا کلام ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح علیہ الرحمہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ متقدمین اور متاخرین کے علم کلام میں فرق کیا ہے؟ چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب یونانی فلسفہ جس کے بہت سے اصول وقواعد شریعت کے خلاف تھے، عربی زبان میں منتقل ہوا اور مسلمان متکلمین اس کے حاصل کرنے میں مشغول ہوئے اور فلاسفہ کے جو اصول وقواعد شریعت کے خلاف تھے، اس کو رد کرنے اور ان ہی کے طرز پر ان کے مذاہب اور فلسفہ کے مسائل کو باطل کرنے کا ارادہ کیا تو علم کلام میں ان لوگوں نے فلسفہ کے مسائل کی کافی آمیزش کردی اور آمیزش کا یہ سلسلہ آگے بڑھتا رہا یہاں تک کہ طبیعیات اور الٰہیات کا اکثر حصہ اور ریاضیات کا تھوڑا سا حصہ علم کلام میں داخل کرکے اس کو اس حد پر پہونچا دیا کہ اگر اس میں چند ایسے مسائل مذکور نہ ہوتے جن کی معرفت دلائل سمعیہ یعنی کتاب وسنت پر موقوف ہے مثلاً نبوت اور ملائکہ قبر وحشر ونشر، جنت ودوزخ، پلصراط اور میزان وغیرہ۔ تو علم کلام اور فلسفہ میں کوئی امتیاز ہی نہ رہ جاتا، اور شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ یہی فلسفہ کی کافی آمیزش والا کلام متاخرین کا علم کلام ہے، خلاصہ یہ کہ متقدمین متکلمین کا

علم کلام فلسفہ کی آمیزش سے بالکل پاک تھا اور متاخرین متکلمین کے علم کلام میں فلسفہ کی کافی آمیزش ہے۔

وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ اَشْرَفُ الْعُلُوْمِ لِكَوْنِهِ اَسَاسَ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَرَئِيْسَ الْعُلُوْمِ الدِّيْنِيَّةِ وَ كَوْنِ مَعْلُوْمَاتِهِ الْعَقَائِدَ الْاِسْلَامِيَّةَ وَغَايَتِهِ الْفَوْزَ بِالسَّعَادَاتِ الدِّيْنِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ وَبَرَاهِيْنِهِ الْحُجَجَ الْقَطْعِيَّةَ الْمُؤَيَّدَ اَكْثَرُهَا بِالْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ. وَمَانُقِلَ عَنِ السَّلَفِ مِنَ الطَّعْنِ فِيْهِ وَالْمَنْعِ عَنْهُ فَاِنَّمَا هُوَ لِلْمُتَعَصِّبِ فِى الدِّيْنِ وَالْقَاصِرِ عَنْ تَحْصِيْلِ الْيَقِيْنِ وَالْقَاصِدِ اِلٰى فَسَادِ عَقَائِدِ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْخَائِضِ فِيْمَا لَايَفْتَقِرُ اِلَيْهِ مِنْ غَوَامِضِ الْمُتَفَلْسِفِيْنَ وَاِلَّا فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ الْمَنْعُ عَمَّا هُوَ اَصْلُ الْوَاجِبَاتِ وَاَسَاسُ الْمَشْرُوْعَاتِ.

ترجمہ: اور مختصر یہ کہ وہ (یعنی علم کلام خواہ متقدمین کا ہو یا متاخرین کا) تمام علوم سے اشرف ہے، اس کے احکام شرعیہ کی جڑ اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے اور اس کی معلومات کے اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے اور اس کی غایت دینی اور دنیوی سعادتوں کا پانا ہونے کی وجہ سے اور اس کے براہین کے ایسی پختہ حجتوں کے ہونے کی وجہ سے جن میں سے اکثر کی تائید نقلی دلائل سے ہوتی ہے اور جو اعتراض اور ممانعت اس کے بارے میں سلف سے منقول ہے وہ دین میں تعصب برتنے والے اور یقین حاصل کرنے سے کوتاہ رہنے والے اور مسلمانوں کے عقائد کو بگاڑنے کا ارادہ رکھنے والے اور فلاسفہ کی غیر ضروری باریکیوں میں گھسنے والے کے لئے ہے ورنہ ایسے علم سے کیسے روکا جاسکتا ہے جو واجبات کی اصل اور احکام شرعیہ کی جڑ ہے۔

تشریح: شارحؒ نے یہاں پر علم کلام کے اشرف و افضل ہونے کے وجوہات کو ذکر فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام پانچ وجوہ سے سب سے افضل ہے جس کی تفصیل یہ ہے: (۱) کہ علم کلام احکام شرعیہ کی جڑ اور بنیاد ہے، اس لئے کہ احکام شرعیہ کی معرفت اللہ و رسول کی معرفت پر موقوف ہے اور اللہ و رسول کی معرفت علم کلام پر موقوف ہے تو احکام شرعیہ کی معرفت علم کلام پر موقوف ہوئی۔

(۲) علم کلام تمام علوم دینیہ مثلاً تفسیر و حدیث، فقہ وغیرہ کا سردار ہے، کیونکہ یہ سارے علوم اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات اور نبوت کی معرفت پر موقوف ہیں جس کا ذریعہ علم کلام ہی ہے۔

(۳) علم کلام سے معلوم ہونے والے مسائل اسلامی عقائد ہیں اور ظاہر ہے کہ جب اس کی معلومات فضیلت کی حامل ہیں تو وہ خود بھی فضیلت کا حامل ہوگا۔

(۴) علم کلام کی غرض و غایت مندرجہ ذیل چیزیں ہیں: (۱) تقلید سے ترقی کر کے یقین کو حاصل کرنا، (۲) ہدایت کا راستہ ڈھونڈنے والوں کو دلیل کے ساتھ راستہ دکھلانا، (۳) مخالفین کو دلیل سے زیر کرنا، (۴) دینی عقائد کی صحیح معرفت حاصل کرنا اور اس کی وضاحت کرنا، (۵) دوسرے علوم شرعیہ کو اس سے نکالنا کیونکہ علم کلام ہی سب کے لئے جڑ و بنیاد ہے اور ان تمام باتوں کی غایت سعادت دارین کا حاصل کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ جب اس کی غایت ایسی فضیلت کی حامل ہے تو وہ خود بھی فضیلت کا حامل ہوگا۔

(۵) علم کلام کے مسائل کو ایسے دلائل قطعیہ یعنی عقلی ویقینی دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے جن میں سے اکثر کی تائید نقلی دلائل یعنی کتاب وسنت سے ہوتی ہے جس سے دل کو اطمینان وسکون حاصل ہوتا ہے، تو چونکہ اس کے دلائل فضیلت کے حامل ہیں اس لئے علم کلام بھی فضیلت کا حامل ہوگا۔

قوله وما نقل عن السلف: یہ سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب علم کلام اس قدر شرافت اور فضیلت کا حامل ہے تو ائمہ اربعہ نے اس کی مذمت اور اس کے حاصل کرنے سے ممانعت کیوں فرمائی۔ جیسا کہ شروع میں ان کے اقوال کو ذکر کیا گیا اور اسی طرح بعض دوسرے مشائخ نے کہا کہ اگر کوئی وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد میرا یہ مال علماء اسلام کو دے دیا جائے تو اس وصیت میں علماء کلام داخل نہیں ہوں گے کیونکہ وہ علماء اسلام نہیں ہیں۔ تو گویا ان کے نزدیک علم کلام کا اسلام سے کوئی واسطہ اور تعلق ہی نہیں ہے؟

شارحؒ اس کا یہاں سے جواب دے رہیں ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سلف نے جو اس علم کلام کو حاصل کرنے سے منع فرمایا ہے وہ صرف چار اشخاص کے لئے ہے: (۱) یہ ممانعت اس شخص کے لئے ہے جو دین میں متعصب ہو کہ حق ظاہر اور واضح ہو جانے کے بعد بھی عناد کی وجہ سے نہ مانے، کیونکہ علم کلام سے اس کو مناظرہ پر قوت حاصل ہوگی جو اس کے تعصب کے زیادہ ہونے کا سبب ہوگا، (۲) یہ ممانعت اس کم فہم شخص کے لئے ہے جو مسائل اور دلائل کی تہہ تک پہنچنے سے قاصر ہو کر بجائے یقین کے شکوک وشبہات میں مبتلا ہو جاتا ہو، (۳) یہ ممانعت اس شخص کے لئے ہے جس کا مقصود کمزور مسلمانوں کے دلوں میں شبہات پیدا کر کے ان کے عقائد کو بگاڑنا ہو، (۴) یہ ممانعت اس شخص کے لئے ہے جس کے فلاسفہ کی بے فائدہ اور غیر ضروری موشگافیوں اور باریکیوں میں گھسنے کی وجہ سے گمراہ ہونے کا اندیشہ ہو۔

ثُمَّ لَمَّاكَانَ مَبْنٰى عِلْمِ الْاَحْكَامِ عَلَى الْاِسْتِدْلَالِ بِوُجُوْدِالْمُحْدَثَاتِ عَلٰى وُجُوْدِ الصَّانِعِ وَتَوْحِيْدِهٖ وَصِفَاتِهٖ وَاَفْعَالِهٖ ثُمَّ الْاِنْتِقَالُ مِنْهَااِلٰى سَائِرِ السَّمْعِيَّاتِ نَاسَبَ تَصْدِيْرُ الْكِتَابِ بِالتَّنْبِيْهِ عَلٰى وُجُوْدِ مَايُشَاهدُمِنَ الْاَعْيَانِ وَالْاَعْرَاضِ وَتَحَقُّقِ الْعِلْمِ بِهِمَالِيُتَوَسَّلَ بِذٰلِكَ اِلٰى مَعْرِفَةِ مَاهُوَالْمَقْصُوْدُ الْاَهَمُّ فقال قَالَ اَهْلُ الْحَقِّ.

ترجمه: پھر جبکہ علم کلام کی بنیاد مخلوقات کے وجود سے صانع کے وجود اور اس کی توحید وصفات وافعال پر استدلال کرنے پھر ان سے باقی مسائل نقلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو مناسب ہوا کتاب کا شروع کرنا ان اعیان اور اعراض کے وجود پر متنبہ کرنے کے ساتھ جن کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اور ان کے علم کے متحقق ہونے پر متنبہ کرنے کے ساتھ تاکہ اس کے ذریعہ وسیلہ بنایا جائے اس چیز کی معرفت کا جو سب سے اہم مقصود ہے چنانچہ ماتنؒ نے فرمایا قال اهل الحق الخ.

تشریح: عبارت مذکورہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ علم کلام میں باری تعالیٰ کے وجود اور توحید اور اس

کے صفات وافعال سے بحث ہوتی ہے اور یہی مقصود بالذات اور مقصود و اہم ہے اس لئے کتاب کو ان ہی مسائل مقصودہ کے بیان سے شروع کرنا چاہئے تھا نہ کہ ان غیر مقصود چیزوں کے بیان سے جن سے مصنفؒ نے شروع کیا ہے تو شارحؒ اس کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ علم کلام کا اہم اور بڑا مقصود اللہ تعالیٰ کا وجود اور اس کی توحید اور اس کے صفات وافعال کا علم ہے لیکن بنیادی مسئلہ اس کے وجود کا ہے اور اس کے وجود پر بہت سے دلائل ہیں لیکن ان دلائل میں عام فہم دلیل اس عالم کا وجود ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک معمولی سے معمولی چیز بھی بغیر صانع کے وجود میں نہیں آتی تو یہ اتنا بڑا عالم جو کروڑوں میل میں پھیلا ہوا ہے ضرور اس کا بھی کوئی صانع اور خالق ہوگا اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے خلاصہ یہ کہ باری تعالیٰ کے وجود کی دلیل یہ عالم ہے اور اس عالم میں بعض اعیان ہے اور بعض اعراض اس لئے مناسب یہی تھا کہ پہلے ان کے وجود کو ثابت کیا جائے کہ اس عالم کی چیزوں کا وجود حقیقی ہے ثابت ہے کوئی فرضی نہیں ہے اور ہم کو ان کا علم بھی حاصل ہے، اور جب ہر شی کا وجود حقیقی ہے تو اس کے خالق کا بھی وجود حقیقی ہوگا اور وہ باری تعالیٰ کی ذات ہے اس بنا پر پہلے ماتنؒ نے فرمایا قال اهل الحق الخ

قوله ثم الانتقال منها: مطلب یہ ہے کہ پہلے باری تعالیٰ کے وجود وصفات وافعال کو بیان کیا جاتا ہے پھر اس کے بعد مسائل سمعیہ ونقلیہ کو بیان کیا جاتا ہے، کیونکہ مسائل سمعیہ مثلاً قبر کے احوال اور بعث ونشر کے احوال اور نبوت وامامت کے احوال کا علم رسول کی معرفت پر موقوف ہے، اور رسول کی معرفت معجزہ کے صدور پر موقوف ہے اور معجزہ صادر کرنا اللہ تعالیٰ کا کام ہے، تو جب تک باری تعالیٰ کے لئے صفات وافعال کے ثبوت کا علم نہیں ہوگا اس وقت تک مباحث سمعیات کا بھی علم نہیں ہوگا۔

قَالَ اَهۡلُ الۡحَقِّ وَهُوَ الۡحُكۡمُ الۡمُطَابِقُ لِلۡوَاقِعِ يُطۡلَقُ عَلَى الۡاَقۡوَالِ وَالۡعَقَائِدِ وَالۡاَدۡيَانِ وَالۡمَذَاهِبِ بِاِعۡتِبَارِ اِشۡتِمَالِهَا عَلٰى ذٰلِكَ وَيُقَابِلُهُ الۡبَاطِلُ وَاَمَّا الصِّدۡقُ فَقَدۡ شَاعَ فِي الۡاَقۡوَالِ خَاصَّةً وَيُقَابِلُهُ الۡكِذۡبُ وَقَدۡ يُفَرَّقُ بَيۡنَهُمَا بِاَنَّ الۡمُطَابَقَةَ تُعۡتَبَرُ فِي الۡحَقِّ مِنۡ جَانِبِ الۡوَاقِعِ وَفِي الصِّدۡقِ مِنۡ جَانِبِ الۡحُكۡمِ فَمَعۡنٰى صِدۡقِ الۡحُكۡمِ مُطَابَقَتُهٗ لِلۡوَاقِعِ وَمَعۡنٰى حَقِّيَّتِهٖ مُطَابَقَتُ الۡوَاقِعِ اِيَّاهُ.

ترجمہ: اہل حق نے فرمایا، اور حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو، وہ بولا جاتا ہے اقوال اور عقائد اور ادیان و مذاہب پر ان چاروں کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس پر اور اس کے مقابل میں لفظ باطل آتا ہے، اور بہرحال صدق پس اس کا زیادہ استعمال خاص طور سے اقوال میں ہوتا ہے، اور اس کے مقابل میں لفظ کذب آتا ہے اور کبھی ان دونوں کے درمیان اس طرح فرق کیا جاتا ہے کہ مطابقت کا اعتبار حق میں واقعہ کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے۔ تو حکم کے صادق ہونے کا معنی حکم کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور حکم کے حق ہونے کا معنی واقع کا حکم کے مطابق ہونا ہے۔

تشریح: اہل حق سے مراد متکلمین علماء اہل سنت والجماعت ہیں انہوں نے ایک عام چیز بیان فرمائی کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ یعنی

تمام چیزوں کی حقیقتیں ثابت ہیں یعنی دنیا میں جتنی چیزیں ہیں مثلاً شجر، حجر، دریا، ندی، پہاڑ وغیرہ ان سب کا حقیقت میں وجود ہے یہ سب فرضی اور وہمی نہیں ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ حق اور اس کی ضد باطل کے معنی کی وضاحت فرماتے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ حق وباطل کے معنی وہی ہیں جو صدق وکذب کے ہیں، یعنی حکم یعنی ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف نسبت کرنا اگر واقع کے مطابق ہو تو حق ہے اور صدق ہے اور اگر حکم واقع کے مطابق نہ ہو تو باطل اور کذب ہے، مثلاً اللہ واحدٌ کہنا حق اور صدق ہے کیونکہ اس میں جو حکم ہے یعنی اللہ کی طرف وحدت کی نسبت کرنا واقع کے مطابق ہے کیونکہ واقع میں اللہ واحد ہے، اور الآلِهَةُ ثلثةٌ کہنا باطل اور کذب ہے کیونکہ اس میں جو حکم ہے یعنی اللہ کی طرف تثلیث کی نسبت کرنا واقع کے مطابق نہیں ہے کیونکہ واقع میں اللہ ایک ہے تین نہیں ہے۔

بہر حال صدق کی تعریف ہی حق کی تعریف ہے دونوں کے معنی اور حقیقت میں کوئی فرق نہیں ہے البتہ استعمال میں فرق ہے، حق کا استعمال عام ہے اس کا اطلاق اقوال، عقائد، ادیان، مذاہب سب پر ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے اقوال حقہ، عقائد حقہ، ادیان حقہ، مذاہب حقہ، اور اس کا مقابل باطل ہے اور صدق کا استعمال صرف اقوال میں ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے اقوال صادقہ اور عقائد اور ادیان ومذاہب میں اس کا استعمال شاذ ونادر ہی ہوتا ہے اور صدق کا مقابل کذب ہے۔

اور بعض لوگوں کا نظریہ یہ ہے کہ حق اور صدق کے معنی اور حقیقت میں بھی فرق ہے کیونکہ وہ حکم جو واقع کے مطابق ہو اسے صدق کہتے ہیں، اور یہ مطابقت باب مفاعلت کا مصدر ہے جس کی خاصیت شرکت ہے، تو یہاں دو چیزیں ہیں واقع اور حکم اور یہ دونوں فعل مطابقت میں شریک ہیں، تو اگر حکم واقع کے مطابق ہو تو حکم مطابِق بکسر الباء اور واقع مطابَق بفتح الباء ہوا، اور اگر واقع حکم کے مطابق ہو تو واقع مطابِق بکسر الباء اور حکم مطابَق بفتح الباء ہوا تو حکم اگر مطابِق ہے بکسر الباء تو صدق ہے اور اگر مطابَق ہے بفتح الباء تو حق ہے تو حق کی تعریف یہ ہوگی کہ واقع حکم کے مطابق ہو اور صدق کی یہ تعریف ہوگی کہ حکم واقع کے مطابق ہو۔

حَقَائِقُ الْاَشْیَاءِ ثَابِتَةٌ حَقِیْقَةُ الشَّیِٔ وَمَاهِیَتُهٗ مَابِهِ الشَّیُٔ هُوَ هُوَ کَالْحَیْوَانِ النَّاطِقِ لِلْاِنْسَانِ بِخِلَافِ مِثْلِ الضَّاحِکِ وَ الْکَاتِبِ مِمَّا یُمْکِنُ تَصَوُّرُ الْاِنْسَانِ بِدُوْنِهٖ فَاِنَّهٗ مِنَ الْعَوَارِضِ. وَقَدْ یُقَالُ اِنَّ مَابِهِ الشَّیُٔ هُوَ هُوَ بِاعْتِبَارِ تَحَقُّقِهٖ حَقِیْقَةٌ وَبِاعْتِبَارِ تَشَخُّصِهٖ هُوِیَّةٌ وَمَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ ذٰلِکَ مَاهِیَةٌ وَالشَّیُٔ عِنْدَنَا هُوَ الْمَوْجُوْدُ وَالثُّبُوْتُ وَالتَّحَقُّقُ وَالْوُجُوْدُ وَالْکَوْنُ اَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ مَعْنَاهَا بَدِیْهِیُّ التَّصَوُّرِ.

ترجمہ: چیزوں کی حقیقتیں ثابت ہیں، شی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہے، جس کی وجہ سے وہ شی شی ہوتی ہے، جیسے حیوان ناطق انسان کیلئے، برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی ان چیزوں میں سے جس کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہوتا ہے اس لئے کہ وہ تو عوارض میں سے ہیں، اور کبھی (فرق اعتباری بیان کرنے کیلئے) کہا جاتا ہے کہ وہ چیز جس کی وجہ سے وہ شی شی بنے، اپنے متحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے متشخص ہونے کے اعتبار سے

ھویۃ ہے اور اس سے صرف نظر کرنے کے ساتھ ماہیت ہے اور شی ہمارے یعنی (اشاعرہ کے) نزدیک وہی موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی کا تصور بدیہی ہے۔

تشریح: ماتن علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ تمام اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں اور نفس الامر میں موجود ہیں فرضی اور وہمی نہیں ہیں، اب شارحؒ حقیقت کے معنی کی وضاحت فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت اور ماہیت دونوں مترادف لفظ ہیں یعنی ان کے درمیان کوئی حقیقی فرق نہیں ہے، اور ان کی تعریف یہ ہے کہ حقیقت اور ماہیت اس چیز کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے شی شی بنے، یعنی جس چیز کی وجہ سے شی کا نفس وجود ہو وہ شی کی حقیقت کہلاتی ہے، اور جن چیزوں پر حقیقی وجود موقوف نہ ہو وہ عوارض کہلاتے ہیں، مثلاً انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے کیونکہ ان دونوں کے بغیر انسان کا وجود نہیں ہوسکتا، تو یہ دو چیزیں ایسی ہوئیں کہ جن سے انسان انسان ہوتا ہے اس لئے اس کو انسان کی حقیقت کہیں گے، اسی طرح ٹپائی کی حقیقت لکڑی اور کیل ہے اس لئے کہ اس کے بغیر اس کا وجود ہی نہیں ہوسکتا، لیکن ضاحک اور کاتب وغیرہ انسان کی حقیقت نہیں ہے اس لئے کہ اس کے بغیر بھی انسان کا تصور ہوسکتا ہے چنانچہ اگر کوئی شخص پوری زندگی نہ ہنسے اور نہ کتابت کرے تب بھی اس کو انسان کہیں گے۔

قولہٗ قد یقال الخ اس سے پہلے بتایا گیا کہ شارحؒ کے نزدیک حقیقت اور ماہیت میں کوئی فرق نہیں ہے، لیکن بعض لوگوں نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے، مگر وہ فرق اعتباری ہے حقیقی نہیں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ چیز جس کا آپ اعتبار کررہے ہیں یعنی جس کی وجہ سے کوئی شی شی بنتی ہے، اس کی تین صورتیں اور حیثیتیں ہیں: (۱) وہ چیز جس کا آپ اعتبار کررہے ہیں وہ خارج میں محقق اور موجود ہو، (۲) وہ خارج میں تو نہیں لیکن ذہن میں متعین اور متشخص ہو، (۳) ان دونوں میں سے کسی کا اعتبار نہ کیا جائے۔ تو اول یعنی موجود فی الخارج کے اعتبار سے وہ حقیقت ہے اور دوسرے یعنی موجود فی الذہن کے اعتبار سے ہویت ہے (ہا کے ضمہ کے ساتھ) اور تیسرے یعنی مطلق وجود کے اعتبار سے ماہیت ہے۔ مثلاً حیوان ناطق جس کی وجہ سے انسان انسان بنتا ہے وہ اس اعتبار سے کہ وہ خارج میں محقق ہے اس کو انسان کی حقیقت کہیں گے اور اس اعتبار سے کہ وہ ذہن میں متعین ہے اس کو انسان کی ہویت کہیں گے اور ان دونوں سے صرف نظر کرتے ہوئے اس کو انسان کی ماہیت کہیں گے، خلاصہ یہ کہ حقیقت اور ماہیت دونوں ایک ہی چیز کے دو نام ہیں دو مختلف حیثیتوں سے۔

قولہ والشیئ عندنا: مطلب یہ ہے کہ ہم اشاعرہ کے نزدیک شی حقیقت میں صرف موجودات کو کہا جاتا ہے اور اگر کبھی معدوم پر شی کا اطلاق ہوتا ہے تو وہ بطور مجاز ہے، دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "**وقد خلقتک من قبل ولم تک شیئا**" ترجمہ: میں نے تم کو اس سے پہلے پیدا کیا اور تو شی نہیں تھا، اور ظاہر ہے کہ انسان پیدا کئے جانے سے پہلے معدوم تھا اور اللہ تعالیٰ نے اس حالت میں انسان سے شی کی نفی فرمائی تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ معدوم شی نہیں ہے بلکہ شی صرف موجود کا نام ہے۔

لیکن معتزلہ کے نزدیک شی کا اطلاق معدوم اور موجود دونوں پر حقیقت ہے، اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ جس طرح حقیقت اور ماہیت دونوں مترادف ہیں اسی طرح ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون یہ چاروں الفاظ مترادفہ ہیں، جن کا

استعمال ایک ہی معنی میں ہوتا ہے، اور وہ معنی بالکل ظاہر ہے اس کی تعریف کی حاجت نہیں، اور معتزلہ کے نزدیک ثبوت عام ہے اور وجود خاص ہے چناں چہ معدوم ممکن ان کے نزدیک خارج میں ثابت ہے لیکن موجود نہیں ہے۔

فَإِنْ قِيْلَ فَالْحُكْمُ بِثُبُوْتِ حَقَائِقِ الْاَشْيَاءِ يَكُوْنُ لَغْوًا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا الْاُمُوْرُ الثَّابِتَةُ ثَابِتَةٌ. قُلْنَا اِنَّ الْمُرَادَ بِهِ اِنَّ مَانَعْتَقِدُهُ حَقَائِقَ الْاَشْيَاءِ وَنُسَمِّيْهِ بِالْاَسْمَاءِ مِنَ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالسَّمَاءِ وَالْاَرْضِ اُمُوْرٌ مَوْجُوْدَةٌ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ كَمَا يُقَالُ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ مَوْجُوْدٌ وَهٰذَا كَلَامٌ مُفِيْدٌ رُبَّمَا يَحْتَاجُ اِلَى الْبَيَانِ لَيْسَ مِثْلَ قَوْلِكَ الثَّابِتُ ثَابِتٌ وَلَا مِثْلَ قَوْلِنَا اَنَا اَبُو النَّجْمِ وَشِعْرِيْ شِعْرِيْ عَلٰى مَالَا يَخْفٰى.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر حقائق الاشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا ہمارے قول الْاُمُوْرُ الثَّابِتَةُ ثَابِتَةٌ کے درجہ میں۔ ہم جواب میں کہیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم چیزوں کی حقیقت ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں، اور ہم ان کا انسان، فرس، سماء، ارض وغیرہ نام رکھتے ہیں، ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں، جیسا کہ کہا جاتا ہے واجب الوجود، موجود ہے۔ اور یہ کلام مفید ہے، بہت کم معنی کے بیان کا محتاج ہوتا ہے اور تیرے قول الثابت ثابت کے مثل نہیں ہے (کیونکہ یہ لغو ہے) ورنہ ہی شاعر کے قول، انا ابو النجم وشعری شعری کے مثل ہے۔ (کیوں کہ یہ بہت زیادہ بیان کا محتاج ہے)

تشریح: ماتنؒ کی عبارت حقائق الاشیاء ثابتۃ پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ یہ قضیہ حملیہ ہے اور حمل کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ موضوع اور محمول کے مفہوم میں تغائر ہو اور یہاں اس کے خلاف ہے یعنی دونوں میں اتحاد ہے اس لئے کہ حقیقت اور ثبوت کے معنی ایک ہی ہیں یعنی خارج میں موجود اور ثابت ہونا، اور جب دونوں کے مفہوم میں اتحاد ہے تو گویا مصنفؒ نے یوں کہا ثبوت الاشیاء ثابتۃ اور یہ کہنا لغو ہے جیسے کہ الانسان انسان کہنا اور الامور الثابتۃ ثابتۃ کہنا لغو اور غیر مفید ہے۔

قلنا: سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس کا حمل صحیح ہے کیونکہ حمل کی صحت کے لئے موضوع اور محمول میں تغائر ضروری ہے اور وہ یہاں موجود ہے اس لئے کہ وہ ثبوت جو جانب موضوع میں ہے وہ مخالف اور مغائر ہے اس ثبوت کے جو جانب محمول میں ہے اس لئے کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ کے معنی یہ ہیں کہ وہ چیزیں جن کو ہم ثابت سمجھ رہے ہیں اور جن کا ہم نام رکھتے ہیں آسمان، زمین، فرس، انسان وغیرہ یہ سب نفس الامر اور واقع میں موجود اور ثابت ہیں، تو جانب موضوع میں جو ثبوت ہے اس کا تعلق ہمارے اعتقاد سے ہے اور جانب محمول میں جو ثبوت ہے اس کا تعلق نفس الامر سے ہے پس وہ دونوں الگ الگ ہوگئے، اور یہ قضیہ حملیہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے واجب الوجود موجودٌ حالاں کہ واجب الوجود ایک موجود ہستی کا نام ہے۔ اور یہ کلام مفید ہے کیونکہ اس میں جانب موضوع میں جو موجود ہے اس کا تعلق اعتقاد سے ہے اور جانب محمول میں جو موجود ہے اس کا تعلق نفس الامر

سے ہے اور معنی یہ ہے کہ جس موجود کو ہم واجب الوجود سمجھتے اور اعتقاد رکھتے ہیں وہ نفس الامر میں موجود ہے، تو معترض کا یہ کہنا کہ یہ کلام لغو اور غیر مفید ہے صحیح نہیں ہے بلکہ مفید ہے اور ایسا مفید ہے کہ اس کا مفید ہونا ہر شخص سمجھتا ہے، بیان کرنے کی حاجت نہیں لیکن کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ معنی کے بیان کرنے کی حاجت پڑتی ہے اس لئے کہ اس میں خفا ہوتا ہے۔ تو بعض کلام ایسے ہوتے ہیں کہ اس کا لغو اور غیر مفید ہونا بالکل ظاہر ہوتا ہے اور بعض کلام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا مفید ہونا بالکل ظاہر ہوتا ہے اور بعض کلام مفید تو ہوتے ہیں لیکن ان کا مفید ہونا ظاہر نہیں ہوتا بلکہ اس میں بیان اور دقت نظر کی ضرورت پڑتی ہے، اور ہمارا کلام حقائق الاشیاء ثابتة اوسط درجہ کا ہے کہ نہ تو لغو اور غیر مفید ہے اور نہ ہی اس میں دقت نظر اور بیان کی ضرورت ہے بلکہ مفید ہے اور اس کا مفید ہونا بالکل ظاہر ہے، لغو اور غیر مفید کلام کی مثال الامور الثابتة ثابتة ہے اور یہ لغو اس وجہ سے ہے کہ قائل نے جانب موضوع اور جانب محمول دونوں میں ثبوت سے ثبوت نفس الامری مراد لیا ہے جس کی بناء پر دونوں میں بالکل اتحاد ہے، اور مفید کلام جس میں بیان اور دقت نظر کی ضرورت ہو اس کی مثال شاعر کا کہنا ہے انا ابو النجم و شعری شعری، شاعر کہتا ہے کہ میرا شعر میرا ہی شعر ہے، جس کا معنی یہ ہے کہ میرے آج کل کے اشعار فصاحت اور بلاغت میں زمانہ ماضی کے اشعار کی طرح ہیں بڑھاپے کی وجہ سے نہ تو میری عقل متاثر ہوئی ہے اور نہ میرے اشعار کی بلاغت، یا مطلب یہ ہے کہ میرے اشعار کو کوئی دوسرا نہیں سمجھتا میں ہی سمجھتا ہوں اور ظاہر ہے کہ اس معنی کے سمجھنے میں تکلف اور دقت نظر کی حاجت ہے۔

تَحْقِيْقُ ذٰلِكَ اَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُوْنُ لَهٗ اِعْتِبَارَاتٌ مُّخْتَلِفَةٌ يَكُوْنُ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِشَيْءٍ مُفِيْدًا بِالنَّظَرِ اِلٰى بَعْضِ تِلْكَ الْاِعْتِبَارَاتِ دُوْنَ الْبَعْضِ كَالْاِنْسَانِ اِذَا اُخِذَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ جِسْمٌ مَا كَانَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالْحَيْوَانِيَّةِ مُفِيْدًا وَاِذَا اُخِذَ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ حَيْوَانٌ نَاطِقٌ كَانَ ذٰلِكَ لَغْوًا.

ترجمہ: اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ کبھی شی کے لئے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں کہ اس پر ایک چیز کا حکم لگانا بعض اعتبارات سے مفید ہوتا ہے اور بعض اعتبارات سے مفید نہیں ہوتا ہے، جیسے انسان کہ جب اس کو اس حیثیت سے لیا جائے کہ وہ ایک جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا، اور جب اس حیثیت سے لیا جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو وہ لغو ہوگا۔ (یعنی حیوانیت کا حکم لگانا لغو ہوگا)

تشریح: شارحؒ مذکورہ جواب کی تحقیق پیش کر رہے ہیں جس کا خلاصہ اور ماحصل یہ ہے کہ ایک ہی شی کے مختلف اعتبارات اور مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں اور ایک ہی شی کو موضوع اور محمول بناتے ہیں لیکن اعتبارات اور حیثیات میں فرق ہوتا ہے مثلاً ایک شیر بہادری کا مظاہرہ کرتا ہے تو ہم نے اس کے بارے میں کہا الاسد اسد تو یہاں موضوع اور محمول دونوں ایک ہی ہیں لیکن اعتبار میں فرق ہے اول اسد سے مراد حیوان مفترس ہے اور دوسرا شجاعت کے معنی میں ہے، اور مطلب یہ ہے کہ حیوان مفترس بہادر ہے، تو موضوع اور محمول میں تغایر ہو گیا اس لئے یہ کلام مفید ہوگا۔

تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ ایک شی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں اور اس پر بعض اعتبار سے ایک شی کا حکم لگانا مفید ہوتا

ہے اور بعض اعتبار سے اسی شی کا حکم لگانا غیر مفید ہوتا ہے مثلاً ھٰذا الانسان حیوان، کہ یہاں انسان پر ایک اعتبار سے حیوان کا حکم لگانا صحیح اور مفید ہے اور ایک اعتبار سے غیر مفید ہے، اگر انسان سے جسم مراد لیں تو اس صورت میں اس پر حیوان کا حکم لگانا صحیح اور مفید ہے کیونکہ اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے ھذا الجسم حیوان اور اگر اس سے مراد حیوان ناطق لیں تو اس صورت میں اس پر حیوان کا حکم لگانا لغو اور تحصیل حاصل ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے ھٰذا الحیوان الناطق حیوان۔

اسی طرح ماتن رحمۃ اللہ علیہ کے قول حقائق الاشیاء ثابتۃ میں حقائق الاشیاء پر اس اعتبار سے کہ وہ موجود اور ثابت ہے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا اور اس اعتبار سے کہ وہ معلوم ہے ثبوت کا حکم لگانا مفید ہوگا، کیونکہ اس صورت میں موضوع اور محمول الگ الگ ہوں گے۔

وَالْعِلْمُ بِهَاأَیْ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا وَالتَّصْدِیْقِ بِهَا وبِأَحْوَالِهَا مُتَحَقِّقٌ وَقِیْلَ الْمُرَادُ اَلْعِلْمُ بِثُبُوْتِهَا لِلْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لَاعِلْمَ بِجَمِیْعِ الْحَقَائِقِ. وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسُ رَدًّا عَلَی الْقَائِلِیْنَ بِاَنَّهٗ لَاثُبُوْتَ لِشَیْئٍ مِنَ الْحَقَائِقِ وَلَاعِلْمَ بِثُبُوْتِ حَقِیْقَةٍ وَلَابِعَدَمِ ثُبُوْتِهَا.

ترجمہ: اور حقائق اشیاء کا علم یعنی ان کا تصور اور ان حقائق کے وجود کی تصدیق اور حقائق کے احوال (حدوث، امکان، عین، عرض وغیرہ) کی تصدیق متحقق ہے، اور کہا گیا کہ اس سے مراد اشیاء کے ثبوت کا علم ہے، اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام حقائق کا علم نہیں ہے، اور جواب یہ ہے کہ مراد حقائق کی جنس ہے ان لوگوں پر رد کرنے کے لئے جو اس بات کے قائل ہیں کہ حقائق میں سے کسی شی کا ثبوت نہیں ہے اور نہ کسی حقیقت کے ثبوت کا علم ہے اور نہ عدم ثبوت کا علم ہے۔

تشریح: ماتنؒ نے اس سے پہلے ایک دعویٰ کیا تھا کہ اشیاء کا وجود ہے وہ وہمی اور خیالی نہیں ہیں کیونکہ ہم ان کو دیکھ رہے ہیں ان کا مشاہدہ کر رہے ہیں، اب ماتنؒ دوسرا دعویٰ کرتے ہیں کہ اشیاء کا علم بھی متحقق ہے یعنی ہمیں ان کے موجود ہونے کا اور ان کے احوال مثلاً امکان، حدوث، آسمان کے اوپر ہونے، زمین کے نیچے ہونے وغیرہ کا یقین کامل بھی ہے، علم کی دو قسمیں ہیں علم تصوری، علم تصدیقی، اور ہم کو اشیاء کا دونوں طرح کا علم حاصل ہے۔

قیل المراد: بعض لوگوں نے کہا والعلم بہا میں ضمیر مجرور سے مراد حقائق الاشیاء نہیں ہے بلکہ ثبوتہا ہے یعنی الحقائق مراد ہے لیکن اس سے پہلے لفظ ثبوت مضاف مقدر ہے، اور مطلب یہ ہے کہ تمام اشیاء کے حقائق کے ثبوت کا علم متحقق ہے، کیونکہ اگر ضمیر کو حقائق الاشیاء کی طرف راجع کرو گے تو چونکہ الاشیاء میں لام تعریف استغراق کے لئے ہے اس لئے اس کا معنی یہ ہوگا کہ ہم کو تمام حقیقتوں کا علم ہے حالانکہ کوئی بھی ایسا نہیں ہے جس کو تمام حقائق کا علم ہو، البتہ تمام حقائق کے ثبوت کا علم ضرور ہے، اس لئے ثبوت مقدر ماننے کی صورت میں معنی درست ہو جائے گا، لیکن بعض لوگوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ مضاف مقدر ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ حقائق الاشیاء میں الف لام استغراق کے لئے نہیں ہے بلکہ جنس کے لئے ہے، جس کا اطلاق واحد اور کثیر

دونوں پر ہوتا ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جنس حقائق کا علم متحقق اور نفس الامر میں ثابت ہے، اور اس سے ان لوگوں پر رد کرنا مقصود ہے جو اس کے قائل ہیں کہ کسی شئی کی کوئی حقیقت نہیں ہے بلکہ سب فرضی اور وہمی ہیں اور اسی طرح ان کا بھی رد مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ شئی کی حقیقت تو ہے لیکن اس کے وجود یا عدم وجود کا علم کسی کو نہیں ہے۔

خِلَافًا لِلسُّوْفِسْطَائِيَّةِ فَإِنَّ مِنْهُمْ مَنْ يُّنْكِرُ حَقَائِقَ الْاَشْيَاءِ وَيَزْعَمُ اَنَّهَا اَوْهَامٌ اَوْخَيَالَاتٌ بَاطِلَةٌ وَهُمُ الْعِنَادِيَّةُ وَمِنْهُمْ مَنْ يُّنْكِرُ ثُبُوْتَهَا وَيَزْعَمُ اَنَّهَا تَابِعَةٌ لِلْاِعْتِقَادِ حَتّٰى اِنِ اعْتَقَدْنَا الشَّئَ جَوْهَرًا فَجَوْهَرٌ اَوْعَرَضًا فَعَرَضٌ اَوْ قَدِيْمًا فَقَدِيْمٌ اَوْحَادِثًا فَحَادِثٌ وَهُمُ الْعِنْدِيَّةُ وَمِنْهُمْ مَنْ يُّنْكِرُ الْعِلْمَ بِثُبُوْتِ شَئٍ وَلَاثُبُوْتِهٖ وَيَزْعَمُ اَنَّهٗ شَاكٌّ وَشَاكٌّ فِيْ اَنَّهٗ شَاكٌّ وَهَلُمَّ جَرًّا وَهُمُ اللَّاادْرِيَّةُ.

ترجمہ: برخلاف سوفسطائیہ کے اس لئے کہ ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو حقائق الاشیاء کا انکار کرتے ہیں اور گمان کرتے ہیں کہ یہ سب اوہام اور باطل خیالات ہیں اور وہ لوگ عنادیہ ہیں، اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو حقائق الاشیاء کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور گمان کرتے ہیں کہ یہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں، یہاں تک کہ اگر ہم کسی شئی کو جوہر اعتقاد کریں تو جوہر ہے یا عرض اعتقاد کریں تو عرض ہے، یا قدیم اعتقاد کریں تو قدیم ہے یا حادث اعتقاد کریں تو حادث ہے، اور وہ عندیہ ہیں اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو شئی کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور گمان کرتے ہیں کہ ہمیں شک ہے اور ہمیں اس میں بھی شک ہے کہ ہمیں شک ہے اور اسی طرح آگے چلتے رہئے اور وہ لوگ لاادریہ ہیں۔

تشریح: سوفسطائیہ فلاسفہ میں ایک بیوقوفوں کی جماعت ہے جو سیدھے راستہ سے بھٹکے ہوئے ہیں ان کو کوئی بھی عقلمند تسلیم نہیں کرتا، اور اس میں تین گروہ ہیں، ایک گروہ کو عنادیہ کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ عناد کے معنی ناحق جھگڑنے کے ہیں تو چونکہ ان کو حق سے عناد ہے اور اس کا ناحق انکار کرتے ہیں اس لئے ان کو عنادیہ کہتے ہیں، یہ گروہ حقائق الاشیاء کا انکار کرتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ اشیاء موجود نہیں ہیں بلکہ یہ سب اوہام اور خیالات ہیں، اور دوسرے گروہ کو عندیہ کہتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ عند کے معنی اعتقاد کے ہیں تو چونکہ یہ لوگ ثبوت اعتقادی کے قائل ہیں اس لئے ان کو عندیہ کہتے ہیں، یہ گروہ اشیاء کی حقیقت کو تو مانتا ہے لیکن اس کے ثبوت نفس الامری کا انکار کرتا ہے اور یہ گمان کرتا ہے کہ حقائق تو ہیں لیکن ان کا ثبوت حقیقی نہیں ہے بلکہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں، چنانچہ اگر ہم نے کسی کو ہاتھی مان لیا تو وہ ہاتھی ہوگیا، اور کسی کو فرس مان لیا تو وہ فرس ہوگیا وغیرہ ذلک۔ لیکن حقیقت میں کوئی چیز نہ ہاتھی ہے اور نہ فرس اور تیسرے گروہ کو لاادریہ کہتے ہیں جو اشیاء کی حقیقتوں اور اس کے وجود کا اقرار کرتا ہے اور مانتا ہے لیکن ان کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم ویقین کا انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم کو دونوں چیزوں (ثبوت اور عدم ثبوت) میں شک ہے اور ہمیں اپنے شکی ہونے میں بھی شک ہے، چنانچہ اگر ان سے پوچھا جائے کہ کیا اشیاء کا ثبوت ہے تو کہیں گے لاادری یعنی مجھ کو نہیں معلوم، اور اگر پوچھا جائے کہ کیا اشیاء کا ثبوت نہیں ہے تب بھی کہیں گے کہ لاادری

یعنی مجھے اس کا علم نہیں ہے اور اگر پوچھا جائے کہ کیا تم کو اشیاء کے ثبوت میں شک ہے تو بھی کہیں گے کہ لاادری یعنی مجھے اس کا بھی علم نہیں کہ مجھے شک ہے۔

وَلَنَاتَحقِيقًا اَنَّانَجزِمُ بِالضَّرُوْرَةِ بِثُبُوْتِ بَعْضِ الْاَشْيَاءِ بِالْعَيَانِ وَبَعْضِهَابِالْبَيَانِ وَالْزَامًا اَنَّهُ اِنْ لَّمْ يَتَحقَّقْ نَفْيُ الْاَشْيَاءِ فَقَدْثَبَتَ وَاِنْ تَتَحقَّقَ فَالنَّفْيُ حَقِيْقَةٌ مِنَ الْحَقَائِقِ لِكَوْنِهٖ نَوْعًامِنَ الْحُكْمِ فَقَدْثَبَتَ شَئٌ مِنَ الْحَقَائِقِ فَلَمْ يَصِحَّ نَفْيُهَاعَلَى الْاِطْلَاقِ وَلَايَخْفٰى اَنَّهُ اِنَّمَايَتِمُّ عَلَى الْعِنَادِيَّةِ.

ترجمہ: اور ہماری دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم لازمی طور پر یقین کرتے ہیں بعض اشیاء کے ثبوت کا آنکھوں سے دیکھنے کی وجہ سے (جیسے زمین، سورج وغیرہ) اور بعض کے ثبوت کا دلیل کی وجہ سے (جیسے باری تعالیٰ، فرشتے وغیرہ) اور الزامی دلیل یہ ہے کہ اشیاء کی نفی متحقق نہیں ہے تو اشیاء کا ثبوت ہوگیا اور اگر متحقق ہے تو نفی بھی حقیقتوں میں سے ایک حقیقت ہے کیونکہ وہ حکم کی ایک قسم ہے تو ایک حقیقت ثابت ہوگئی لہٰذا اس کی مطلقاً نفی کرنا صحیح نہ ہوا، اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ یہ دلیل صرف عنادیہ کے خلاف درست ہوگی۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کی طرف سے اپنے دعویٰ کے اثبات میں دو دلیل پیش کی جاتی ہیں:

(۱) دلیل تحقیقی۔ (۲) دلیل الزامی۔

دلیل تحقیقی: وہ دلیل ہے جس کے مقدمات نفس الامر میں سچے ہوں اگر چہ مدمقابل کے نزدیک سچے نہ ہوں، اور اس دلیل کا مقصد صرف حق کی تحقیق اور اس کا اثبات ہوتا ہے مدمقابل کو صرف لاجواب کرنا مقصود نہیں ہوتا، دلیل تحقیقی کا حاصل یہ ہے کہ دنیا میں بعض چیزیں ایسی ہیں جن کا ہم رات دن مشاہدہ کرتے ہیں، اور مشاہدہ کی وجہ سے ان کے وجود کا سوفیصدی یقین کرتے ہیں، لہٰذا ان کا وجود مشاہدہ سے ثابت ہوا، جیسے زمین، آسمان، دریا، پہاڑ، انسان، فرس وغیرہ کے وجود کا آنکھوں سے دیکھنے کی بنا پر یقین کرتے ہیں، اور دنیا کی بعض چیزیں ایسی ہیں جن کا ہم مشاہدہ تو نہیں کرتے لیکن ان کے وجود پر دلائل عقلیہ موجود ہیں اس لئے ہم ان کے وجود کا یقین کرتے ہیں مثلاً باری تعالیٰ اور فرشتہ کے وجود کا اور دھواں دیکھ کر آگ کے وجود کا یقین دلیل کی بناء پر کرتے ہیں لہٰذا ان کا وجود دلیل سے ثابت ہوا۔

دلیل الزامی وہ دلیل ہے جس میں مدمقابل کے دعویٰ کو خود انہی کے کسی مسلمہ نظریہ کے ذریعہ باطل کردیا جائے اس میں یہ ضروری نہیں ہوتا ہے کہ وہ دوسرا نظریہ ہمیں بھی تسلیم ہے بلکہ بسااوقات وہ دوسرا نظریہ بھی غلط ہوتا ہے لیکن مخالف کو سمجھانے کے لئے اس سے کام لیا جاتا ہے اس دلیل سے مقصود صرف مخالف کو لاجواب کرنا ہوتا ہے۔

دلیل الزامی کا حاصل یہ ہے کہ سوفسطائیہ کا کہنا ہے کہ لا شی من الا اشیاء بثابتٍ یہ قضیہ حملیہ ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں موجبہ اور سالبہ اس لئے کہ موضوع پر جو حکم لگتا ہے وہ دو ہے ایجاب اور سلب تو معلوم ہوا کہ حکم کی دو قسمیں ہیں ایجاب

اور سلب تو سوفسطائیہ کا کہنا ہے لاشی من الاشیاء بثابت ہمارا کہنا یہ ہے کہ تم اس میں ایک حکم کا سلب کر رہے ہو اور اس کی نفی کر رہے ہو اب ہم پوچھتے ہیں کہ اس حکم منفی کا وجود دنیا میں ہے یا نہیں اگر کہتے ہو کہ ہاں ہے تو ہمارا مدعی ثابت اس لئے کہ نفی الاشیاء بھی ایک حکم اور حقیقت ہے لہٰذا حقائق کا مطلقا انکار کرنا اور یہ کہنا کہ کسی بھی حقیقت کا ثبوت نہیں ہے ہرگز صحیح اور درست نہ ہوگا اور اگر کہتے ہو کہ اس کا وجود نہیں ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ عدم الاشیاء کا تحقق نہیں تو یہ نفی کی نفی ہوئی اور چوں کہ نفی نفی مل کر اثبات ہوتا ہے اس لیے حکم محقق اور ثابت ہو جائے گا لہٰذا ہمارا دعوی ثابت ہو گیا کیوں کہ اشیاء کا ثبوت ہو گیا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس الزامی دلیل سے صرف عنادیہ کو قائل کرایا جاسکتا ہے، لیکن عندیہ اور لاادریہ کو قائل نہیں کرایا جاسکتا اس لیے کہ عندیہ جو چاہتے ہیں یقین کر لیتے ہیں اس لیے وہ کہہ دیں گے کہ یہ دلیل تمہارے اعتقاد میں صحیح ہوگی ہمارے اعتقاد میں صحیح نہیں ہے اور لاادریہ تو ہر چیز میں شک کرتے ہیں کسی چیز کا اقرار ہی نہیں کرتے اس لیے وہ کہہ دیں گے کہ ہمیں سوال کی دونوں شقوں کے بارے میں شک ہے اس لئے ان کو کسی چیز کا قائل نہیں کرایا جاسکتا ہے۔

قَالُوْا الضَّرُوْرِيَّاتُ مِنْهَا حِسِّيَّاتٌ وَالْحِسُّ قَدْ يَغْلَطُ كَثِيْرًا كَالْاَحْوَلِ يَرَى الْوَاحِدَ اِثْنَيْنِ وَالصَّفْرَاوِيُّ قَدْ يَجِدُ الْحُلْوَ مُرًّا وَمِنْهَا بَدِيْهِيَّاتٌ، وَقَدْ تَقَعُ فِيْهَا اِخْتِلَافَاتٌ وَتَعْرِضُ بِهَا شُبْهَةٌ يَفْتَقِرُ فِيْ حَلِّهَا اِلٰى اَنْظَارٍ دَقِيْقَةٍ وَالنَّظَرِيَّاتُ فَرْعُ الضَّرُوْرِيَّاتِ فَفَسَادُهَا فَسَادُهَا وَلِهٰذَا اَكْثَرُ فِيْهَا اِخْتِلَافُ الْعُقَلَاءِ.

ترجمہ: سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے بعض حسیات ہیں اور حس کثرت سے غلطی کرتا ہے جیسے بھینگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے اور ضروریات میں سے بعض بدیہیات ہیں اور کبھی ان میں اختلاف واقع ہوتا ہے اور اس کو ایسے شبہات پیش آتے ہیں جن کو حل کرنے میں دقیق نظر کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہوگا اسی وجہ سے اس میں عقلاء کا اختلاف بہت زیادہ ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح سوفسطائیہ کا جو ایک گروہ لاادریہ ہے اس کی دلیل ذکر کرتے ہیں لیکن پہلے آپ یہ سمجھئے کہ علم کی دو قسمیں ہیں (۱) ضروری (۲) نظری۔ نظری - وہ علم ہے جو بغیر غور وفکر کے یعنی بغیر معلومات کی مدد کے حاصل نہ ہو جیسے عالم حادث ہے۔

ضروری - وہ علم ہے جو ہر سمجھدار کو بغیر غور وفکر کے حاصل ہو پھر ضروری کی سات قسمیں ہیں:

(۱) بدیہیات: یہ وہ علم ہے جو صرف طرفین کے تصور سے حاصل ہو جیسے کل جزء سے بڑا ہے۔

(۲) حسیات یہ وہ علم ہے جو حواس ظاہرہ سے حاصل ہو جیسے آگ گرم ہے۔

(۳) وجدانیات - یہ وہ علم ہے جو حواس باطنہ سے حاصل ہو جیسے خوشی، غمی۔

(۴) فطریات-وہ علم ہے جو ایسے واسطہ سے حاصل ہو جو ذہن سے کبھی غائب نہ ہو جیسے چار زوج ہے۔
(۵) تجربیات-وہ علم ہے جو بار بار مشاہدہ سے حاصل ہو جیسے سناء کی مسہل ہے۔
(۶) حدسیات-وہ علم ہے جو حدس کی ذریعہ حاصل ہو اور حدس کے معنی ہیں مبادی کا ایک دم سے ذہن میں منکشف ہو جانا۔
(۷) متواترات-وہ علم ہے جو بہت زیادہ لوگوں کے خبر دینے سے حاصل ہو جیسے بغداد موجود ہے۔

اوران سب میں اقوی حسیات اور بدیہیات ہیں۔

تو لاادریہ کا کہنا یہ ہے کہ اشیاء کا ثبوت تو ہے لیکن ہمیں ان کا علم نہیں ہو سکتا دلیل یہ ہے کہ علم حاصل ہوتا ہے نظریات اور حسیات اور بدیہیات سے لیکن ان تینوں پر ہمیں اعتماد نہیں ہے اس لیے کہ ان میں بہت ساری غلطیاں ہوتی ہیں، مثلاً آنکھ ہے کہ بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے اسی طرح کبھی چھوٹی چیز پانی میں بڑی دکھائی دیتی ہے، اور بڑی چیز زیادہ اونچائی پر ہونے کی بنا پر چھوٹی دکھائی دیتی ہے، اور زبان ہے کہ بخار کی حالت میں اس کو میٹھی چیز کڑوی معلوم ہوتی ہے۔ اور اسی طرح بدیہیات ہیں کہ ان میں بھی بہت سارے اختلافات ہیں مثلاً معتزلہ کا دعوی ہے کہ یہ قضیہ بدیہی ہے کہ بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خود خالق ہے اور اشاعرہ اس کا انکار کرتے ہیں اور نیز بدیہیات میں بعض مرتبہ ایسے شبہات اور خدشات پیدا ہو جاتے ہیں جن کو حل کرنے کے لیے دقیق نظر وفکر کی ضرورت پڑتی ہے تو ضروریات میں سے حسیات اور بدیہیات جو سب سے اقوی ہیں جب ان پر اعتماد نہیں تو ضروریات کے باقی اقسام پر کیسے اعتماد ہو سکتا ہے اور جب ضروریات پر اعتماد نہیں تو پھر نظریات پر کیسے اعتماد ہو سکتا ہے اس لئے کہ یہ فرع ہے ضروریات کی کیوں کہ ضروریات ہی کے واسطہ سے نظریات کو حاصل کیا جاتا ہے اور نظریات میں فساد و بگاڑ ہی کی وجہ سے اس میں عقلاء کے بہت زیادہ اختلافات ہیں مثلاً فلاسفہ عالم کے قدیم ہونے کے قائل ہیں اور متکلمین حادث ہونے کے وغیرہ الغرض اب علم کے حاصل کرنے کا کوئی قابل اعتماد ذریعہ باقی نہ رہا لہٰذا اب ہم کو علم حاصل نہیں ہو سکتا۔

قُلْنَا غَلَطُ الْحِسِّ فِيْ الْبَعْضِ لِاَسْبَابٍ جُزْئِيَّةٍ لَايُنَافِيْ الْجَزْمَ بِالْبَعْضِ بِانْتِفَاءِ اَسْبَابِ الْغَلَطِ وَالْاِخْتِلَافُ فِيْ الْبَدِيْهِيِّ لِعَدَمِ الْاِلْفِ اَوْلِخِفَاءٍ فِيْ التَّصَوُّرِ لَايُنَافِيْ الْبَدَاهَةَ وَكَثْرَةُ الْاِخْتِلَافِ لِفَسَادِ الْاَنْظَارِ لَاتُنَافِيْ حَقِّيَّةَ بَعْضِ النَّظْرِيَّاتِ. وَالْحَقُّ اَنَّهُ لَاطَرِيْقَ اِلٰى الْمُنَاظَرَةِ مَعَهُمْ خُصُوْصًا مَعَ اللاَّ اَدْرِيَّةِ لِاَنَّهُمْ لَايَعْتَرِفُوْنَ بِمَعْلُوْمٍ لِيُثْبَتَ بِهٖ مَجْهُوْلٌ بَلِ الطَّرِيْقُ تَعْذِيْبُهُمْ بِالنَّارِ لِيَعْتَرِفُوْا اَوْيَحْتَرِقُوْا. وَسُوْفَسْطَا اِسْمٌ لِلْحِكْمَةِ الْمُمَوَّهَةِ وَالْعِلْمِ الْمُزَخْرَفِ لِاَنَّ سُوْفَا مَعْنَاهُ الْعِلْمُ وَالْحِكْمَةُ وَاَسْطَا مَعْنَاهُ الْمُزَخْرَفُ وَالْغَلَطُ وَمِنْهُ اشْتُقَّتِ السَّفْسَطَةُ كَمَا اشْتُقَّتِ الْفَلْسَفَةُ مِنْ فَيْلَاسُوْفَ اَيْ مُحِبُّ الْحِكْمَةِ۔

ترجمہ: ہم جواب میں کہتے ہیں کہ حس کا بعض چیزوں میں خاص اسباب کی وجہ سے غلطی کرنا غلطی کے اسباب کے منتفی ہونے کی وجہ سے دوسری بعض چیزوں کے یقین کرنے کے منافی نہیں ہے اور بدیہی میں انسیت نہ ہونے

کی وجہ سے یا تصور میں خفا کی وجہ سے اختلاف کا ہونا بداہت کے منافی نہیں ہے اور نظر وفکر میں فساد کی وجہ سے اختلاف کا زیادہ ہونا بعض دوسرے نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں ہے، اور حق بات تو یہ ہے کہ ان کے ساتھ خصوصا لا ادریہ کے ساتھ مناظرہ کا کوئی راستہ نہیں ہے، اس لئے کہ یہ لوگ کسی معلوم چیز کا اقرار کرتے ہی نہیں تا کہ اس کے ذریعہ کوئی مجہول ثابت کیا جائے، بلکہ راستہ ان کو آگ کی سزا دینا ہے تا کہ وہ لوگ اقرار کریں یا جل کر راکھ ہو جائیں۔ اور سوفسطا مزین حکمت اور آراستہ علم کا نام ہے اس لئے کہ سوفا کے معنی علم وحکمت ہے اور اسطا کا معنی مزین اور غلط ہے اور اسی سے سفسطہ مشتق ہے، جس طرح فلسفہ فیلاسوف سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں حکمت سے محبت کرنے والا۔

تشریح: لا ادریہ نے کہا تھا کہ علم کے حصول کے جو ذرائع ہیں وہ غلطی کر جاتے ہیں لہٰذا ہم کو علم یقینی حاصل نہیں ہوسکتا اس لئے ہم شک کرتے ہیں تو شارح ان کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ حس کا بعض چیزوں کے ادراک میں غلطی کرنا خاص اسباب غیر مستقرہ کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً بھینگا کو جو ایک چیز دو دکھائی دیتی ہے یہ اس وجہ سے کہ اس کی آنکھ میں خرابی ہوتی ہے اسی طرح جس کو میٹھی چیز کڑوی معلوم ہوتی ہے وہ بخار اور بیماری کی وجہ سے ہوتا ہے لہٰذا اگر یہ خاص اسباب دور ہو جائیں اور ختم ہو جائیں تو اس سے علم یقینی حاصل ہوسکتا ہے اور علم یقینی کے حاصل ہونے میں کوئی اشکال نہ ہوگا۔

رہا بدیہیات میں اختلافات کا واقع ہونا تو یہ ان کے ذہنی قصور اور خفائی التصور کی وجہ سے یعنی موضوع اور محمول کے معنی کے تصور کے مخفی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے یا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس کے کان اس سے ابھی آشنا نہیں ہیں اور مانوس نہیں ہیں، تو عقلاء کی ایک جماعت ایک چیز کو بدیہی کہتی ہے اور ایک جماعت اسی کو نظری کہتی ہے تو ہوسکتا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو کہ اس پر موضوع اور محمول کے صحیح معنی کا تصور مخفی ہے، جس کی بنا پر وہ اختلاف کرتا ہے یا ہوسکتا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہو کہ یہ بات دوسری جماعت کے کان میں پہلی مرتبہ پڑ رہی ہے، جس کی بنا پر وہ اس کو نظری سمجھ رہا ہے، اور اختلاف کر رہا ہے، اس لئے ایسا اختلاف بداہت کے منافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ خفا دور کر دیا جائے یا اس کے بھی کان مانوس ہو جائیں تو اختلاف دور ہو جائے گا اور انکار ختم ہو جائے گا۔

اور رہا نظریات میں کثرت سے اختلاف کا ہونا تو یہ نظر وفکر میں غلطی اور فساد کی وجہ سے ہوتا ہے، لہٰذا یہ دوسرے نظریات کے حق اور ثابت ہونے کے منافی نہیں ہوگا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس نظری کو نظر صحیح اور مقدمات کی صحیح ترتیب کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو۔

قولہ والحق انہ: شارحؒ فرماتے ہیں کہ حق بات تو یہ ہے کہ سوفسطائیہ کے ساتھ اور خاص کر لا ادریہ کے ساتھ مناظرہ کرنے کی کوئی شکل ہی نہیں ہے کیونکہ مناظرہ کا مقصود تو یہ ہوتا ہے کہ معلومات کی مدد سے نامعلوم چیز کا اقرار کرایا جائے اور لا ادریہ تو کسی معلوم چیز کا اقرار ہی نہیں کرتے کہ اس کے ذریعہ کسی مجہول کو ثابت کیا جائے، تو پھر مناظرہ کیسے کیا جائے گا بس ان سے مناظرہ کی ایک ہی صورت ہے کہ انہیں آگ میں ڈالا جائے اور ان سے پوچھا جائے کہ آگ میں حرارت ہے یا نہیں اگر اس

کا اقرار کریں تو ٹھیک ہے کیونکہ انہوں نے ایک حقیقت کا اقرار کرلیا اور اگر اقرار نہ کریں تو آگ ہی میں پڑے رہنے دیا جائے یہاں تک کہ جل کر مرجائیں۔

قولہ وسوفسطا: شارحؒ سوفسطائیہ کا ماخذ اشتقاق بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سوفسطا یونانی لفظ ہے یہ سوف اور اسطا دو لفظ سے مرکب ہے سوف کے معنی علم وحکمت کے ہیں اور اسطا کے معنی ہیں ملمع کیا ہوا اور غلط، تو اب سوفسطا کے معنی ہوں گے دھوکہ والا علم یا ایسا علم جس پر ملمع کیا گیا ہو، یا غلط علم، پھر اسی سے سفسطہ کا لفظ مشتق ہے جو رباعی کا مصدر ہے بعثرة کے وزن پر، جس طرح فلسفہ جو رباعی کا مصدر ہے فیلاسوف سے مشتق ہے فیلا بمعنی محب اور سوف بمعنی حکمت تو اب اس کے معنی ہوں گے محبّ الحکمۃ حکمت سے محبت کرنے والا۔

وَاَسْبَابُ الْعِلْمِ وَهِيَ صِفَةٌ يَّتَجَلّٰى بِهَا الْمَذْكُوْرُ لِمَنْ قَامَتْ بِهٖ اَیْ يَتَّضِحُ وَيَظْهَرُ مَا يُذْكَرُ وَيُمْكِنُ اَنْ يُّعَبَّرَ عَنْهُ مَوْجُوْدًا كَانَ اَوْ مَعْدُوْمًا فَيَشْمُلُ اِدْرَاكَ الْحَوَاسِّ وَاِدْرَاكَ الْعَقْلِ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيْقَاتِ الْيَقِيْنِيَّةِ وَغَيْرِ الْيَقِيْنِيَّةِ بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ صِفَةٌ تُوْجِبُ تَمْيِيْزًا لَا يَحْتَمِلُ النَّقِيْضَ فَاِنَّهٗ وَاِنْ كَانَ شَامِلًا لِاِدْرَاكِ الْحَوَاسِّ بِنَاءً عَلٰى عَدَمِ التَّقْيِيْدِ بِالْمَعَانِیْ وَلِلتَّصَوُّرَاتِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّهَا لَا نَقَائِضَ لَهَا عَلٰى مَا زَعَمُوْا لٰكِنَّهٗ لَا يَشْمُلُ غَيْرَ الْيَقِيْنِيَّاتِ مِنَ التَّصْدِيْقَاتِ هٰذَا، وَلٰكِنْ يَنْبَغِیْ اَنْ يُّحْمَلَ التَّجَلِّیْ عَلَى الْاِنْكِشَافِ التَّامِّ الَّذِیْ لَا يَشْمُلُ الظَّنَّ لِاَنَّ الْعِلْمَ عِنْدَهُمْ مُقَابِلٌ لِلظَّنِّ

ترجمہ: اور علم کے اسباب اور وہ یعنی علم ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے مذکور شی اس شخص کے لئے منکشف ہوجاتی ہے جس کے ساتھ وہ صفت قائم ہوتی ہے، یعنی واضح اور ظاہر ہوجاتی ہے وہ چیز جو ذکر کی جاتی ہے اور جس کا تعبیر کیا جانا (یعنی زبان سے بیان کرنا) ممکن ہوتا ہے خواہ وہ موجود ہو یا معدوم۔ پس یہ تعریف شامل ہوتی ہے حواس کے ادراک کو اور عقل کے ادراک کو یعنی تصورات اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ کو برخلاف بعض اشاعرہ کے قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز پیدا کرتی ہے جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتی، پس یہ تعریف اگرچہ شامل ہے حواس کے ادراک کو معانی کی قید نہ لگانے کی بنا پر اور تصورات کو بھی شامل ہے اس بنا پر کہ بعض لوگوں کے بقول تصورات کی نقیض ہی نہیں ہوتی، لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہوگی اس کو دھیان میں رکھو لیکن مناسب یہ ہے کہ تجلی کو (جو پہلی تعریف میں ہے) اس انکشاف تام پر محمول کیا جائے، جو ظن کو شامل نہیں ہوتا اس لئے کہ علم اشاعرہ کے نزدیک ظن کا مقابل ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے ماقبل میں دعویٰ کیا تھا کہ اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں اور اس کا علم متحقق ہے تو علم کو حاصل کرنے کے لئے سبب کی ضرورت پڑتی ہے لہٰذا اب یہاں سے ان اسباب کو بیان کرتے ہیں جن سے علم حاصل ہوتا ہے دعویٰ ہے کہ اسباب علم مخلوق کے لئے تین ہیں۔ شارحؒ نے علم کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں، لیکن اس کو سمجھنے سے پہلے آپ یہ سمجھئے کہ علم نام ہے کسی شی کی

حقیقت کے جاننے کا جس کو ادراک کہتے ہیں اور کسی شی کا ادراک چار طریقہ پر ہوتا ہے:
(۱) احساس، (۲) تخیل، (۳) توہم، (۴) تعقل۔
ظاہر جسم میں کچھ قوی ہیں جس کو حواس خمسہ کہا جاتا ہے مثلاً آنکھ، ناک، کان، زبان وغیرہ تو اس کے ذریعہ جو علم حاصل ہوتا ہے اس کو احساس کہتے ہیں، اور ان مادی چیزوں کا ہم اپنے ذہن میں تصور بھی کرتے ہیں، تو قوت تصور کا نام تخیل ہے، اور بعض مرتبہ مادی چیزوں کو دیکھ کر ایسی چیز حاصل کرتے ہیں جو غیر محسوس ہے جیسے کہ زید کے معاملہ کو دیکھ کر ہم اس کے عادل اور ظالم ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں تو اس قوت ادراک کا نام توہم ہے۔ اور بہت سے انسانوں کو دیکھ کر یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ کل حیوان متحرک بالارادۃ، تو یہ فیصلہ عقل سے ہوا جس کا نام تعقل ہے، یہ تفصیل فلاسفہ کے یہاں ہے لیکن متکلمین کے یہاں دو قوت بنیادی ہے حواس خمسہ اور عقل اور اس کے درمیان جو چیزیں ہیں یہ سب واسطے ہیں توہم وتخیلات وتعقلات وغیرہ درمیان کے مراحل ہیں کوئی مستقل چیز نہیں ہیں اس لئے کہ یہ قوتیں کام اسی وقت کریں گی جب کہ حواس خمسہ اور عقل صحیح وسالم ہو۔
اور جب کسی چیز کا ادراک حواس یا عقل کے ذریعہ کرتے ہیں تو اس میں نقیض یعنی جانب مخالف کا بھی احتمال موجود ہوتا ہے مثلاً اگر یہ کہیں کہ زید جاء، تو اس میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ آپ کو یقین ہو جائے کہ زید آیا ہے دوسرے یہ کہ اس میں زید کے نہ آنے کا بھی احتمال ہو، اب اگر دونوں احتمال برابر ہیں تو اس کو شک کہتے ہیں اور اگر ایک جانب راجح ہے تو جانب راجح کو ظن اور جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں اور اگر ایک جانب متیقن ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ واقعہ کے مطابق ہوگا یا مطابق نہیں ہوگا، اگر واقعہ کے مطابق نہیں ہے تو اس کو جہل مرکب کہتے ہیں اور اگر واقعہ کے مطابق ہے تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو تشکیک مشکک سے یعنی شک میں مبتلا کرنے والی کسی دلیل سے وہ یقین زائل ہونے والا ہوگا یا نہیں، اگر ہے تو اس کو تقلید کہتے ہیں، اور اگر نہیں ہے تو اس کو یقین کامل کہتے ہیں، جمہور متکلمین کا قول یہ ہے کہ اس علم میں اگر یقین کا درجہ پیدا ہو جائے تو وہ علم ہے اور اگر ظن اور تقلید ہے تو وہ علم نہیں ہے اور فلاسفہ کے یہاں علم کا اطلاق جہل مرکب اور ظن پر بھی ہوتا ہے۔
تو وہ علم جس کا اطلاق صرف یقین پر ہوتا ہے اس کی شارحؒ تعریف کرتے ہیں کہ علم ایک ایسی صفت ہے کہ یہ جس موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہے اس کے سامنے ہر قابل ذکر شی کی حقیقت منکشف اور ظاہر ہو جاتی ہے اور اس موصوف میں یہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ ہر قابل ذکر شی کی حقیقت کو سمجھنے لگے، چاہے وہ شی مذکور موجود ہو یا معدوم اور یہ تعریف عام اور نہایت ہی جامع ہے کیونکہ تعقل اور احساس کی صورت میں جو علم وادراک حاصل ہوتا ہے اس کو بھی شامل ہے اور پھر یہ ادراکات از قبیل تصورات ہوں یا از قبیل تصدیقات، یقینیات میں سے ہوں یا غیر یقینیات میں سے ہوں سب کو شامل ہے۔
اور یہ تعریف چونکہ عام ہونے کی وجہ سے غیر یقینیات کو بھی شامل ہے حالانکہ متکلمین کے یہاں غیر یقینیات علم میں داخل نہیں ہیں، اس لئے بعض لوگوں نے اس کی الگ ایک دوسری تعریف کی ہے، کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو موصوف کے اندر یک ایسی کیفیت پیدا کرتی ہے کہ موصوف کے سامنے ہر شی اس طرح واضح ہو جاتی ہے کہ نقیض کا یعنی جانب مخالف کا احتمال باقی

نہیں رہتا، یہ دوسری تعریف عام نہیں ہے بلکہ خاص ہے اس لئے کہ یہ تعریف اگر چہ معانی کی قید نہ ہونے کی وجہ سے حواس کے ادراک کو شامل ہے اور تصورات کو بھی شامل ہے کیونکہ تصورات میں نقائض کا احتمال ہی نہیں ہے لیکن تصدیقات میں جو غیر یقینیات ہیں اس کو شامل نہیں ہے، مثلاً ظن، جہل مرکب، تقلید وغیرہ کیونکہ ان میں نقیض کا احتمال ہوتا ہے۔

ولکن ینبغی: علم کی پہلی تعریف جو ابو منصور ماتریدی نے کی تھی اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ غیر یقینیات متکلمین کے یہاں علم میں داخل نہیں ہیں، حالانکہ یہ تعریف عام ہونے کی بنا پر ان پر بھی صادق آتی ہے تو شارحؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں: پہلی تعریف میں جو لفظ تجلی ہے اس سے خاص تجلی مراد ہے یعنی انکشاف تام مراد ہے جس میں شی اس طرح منکشف اور ماسوا سے ممتاز ہوتی ہے کہ نقیض کا احتمال نہیں رہتا، لہٰذا اب یہ ظن کو شامل نہیں ہوگا، اس لئے کہ متکلمین کے یہاں علم-ظن کا مقابل ہے جو نقیض کا احتمال رکھتا ہے اور علم میں داخل نہیں ہے؛ برخلاف حکماء کے کہ ان کے یہاں ظن بھی علم میں داخل ہے، بہر حال اب یہ تعریف غیر یقینیات کو شامل نہیں ہوگی، کیونکہ ان میں نقیض کا احتمال رہتا ہے۔

لِلْخَلْقِ اَیْ الْمَخْلُوْقِ مِنَ الْمَلَکِ وَالْاِنْسِ وَالْجِنِّ بِخِلَافِ عِلْمِ الْخَالِقِ تَعَالٰی فَاِنَّهٗ لِذَاتِهٖ لَا بِسَبَبٍ مِّنَ الْاَسْبَابِ ثَلٰثَةٌ اَلْحَوَاسُّ السَّلِيْمَةُ وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَالْعَقْلُ بِحُكْمِ الْاِسْتِقْرَاءِ وَوَجْهُ الضَّبْطِ اَنَّ السَّبَبَ اِنْ كَانَ مِنْ خَارِجٍ فَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَاِلَّا فَاِنْ كَانَ اٰلَةً غَيْرَ مُدْرِكٍ فَالْحَوَاسُّ وَاِلَّا فَالْعَقْلُ.

ترجمہ: (اور اسباب علم) مخلوق کے لئے یعنی فرشتہ اور انسان اور جنات کے لئے برخلاف اللہ تعالیٰ کے علم کے اس لئے کہ وہ لذاتہ ہے اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے تین ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل استقراء کے حکم سے، دلیل حصر یہ ہے کہ سبب اگر (مدرک کی ذات سے) خارج ہوگا تو وہ خبر صادق ہے ورنہ پس اگر وہ آلہ ہے جو مدرک کا غیر ہے تو حواس ہیں ورنہ پھر عقل ہے۔

تشریح: خلق مصدر ہے مخلوق کے معنی میں، تو اب مطلب یہ ہوگا کہ مخلوق کو یعنی فرشتہ اور انسان اور جنات کو جو علم حاصل ہوتا ہے اس کے تین سبب ہیں، حواس سلیمہ، خبر صادق، عقل۔ برخلاف باری تعالیٰ کے علم کے کہ اس کو جو علم حاصل ہوتا ہے وہ بغیر سبب کے حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا علم ذاتی ہے وہ کسی سبب کا محتاج نہیں ہے بلکہ خود اس کی ذات علم کے حصول میں کافی ہے۔

اسباب علم تین میں منحصر ہیں لیکن یہ انحصار عقلی نہیں ہے بلکہ استقرائی ہے جو صرف ظن کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ استقراء کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تلاش و جستجو سے ہم کو تین ہی سبب ملا اس لئے معلوم ہوا کہ سبب تین ہی ہیں لیکن یہ کوئی ضروری اور لازم نہیں ہے کہ جب تلاش و جستجو سے چوتھا سبب نہیں ملا تو چوتھا سبب نہ ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ نفس الامر میں چوتھا سبب ہو لیکن تلاش سے نہ ملا ہو۔

دلیل انحصار کا حاصل یہ ہے کہ عالم کو علم کا حصول جس سبب کے ذریعہ ہوتا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ عالم کی ذات میں داخل ہوگا یا خارج ہوگا اگر خارج ہے تو وہ خبر صادق ہے اور اگر داخل ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ آلہ ہوگا مدرک نہیں ہوگا

یا مدرک ہوگا، اگر وہ آلہ ہے تو وہ حواس ہے اور اگر مدرک ہے تو وہ عقل ہے۔ یا یوں کہو کہ اگر وہ عالم کی ذات میں داخل ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ دکھائی دے گا یا دکھائی نہیں دے گا، اگر اول ہے تو وہ حواس خمسہ ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ عقل ہے۔

حواس کے ساتھ سلیم کی قید لگائی گئی اس لئے کہ اگر حواس سلیم نہ ہوں بلکہ اس میں خرابی ہو تو وہ علم کے لئے سبب نہیں بن سکتا جیسے احول کا دیکھنا اور صفراوی مزاج والے کا کسی چیز کو چکھنا بلکہ علم کا سبب اسی وقت بن سکتا ہے جب کہ وہ اچھا ہو۔

فَاِنْ قِيْلَ السَّبَبُ الْمُؤَثِّرُ فِي الْعُلُوْمِ كُلِّهَا هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَنَّهَا بِخَلْقِهٖ وَاِيْجَادِهٖ مِنْ غَيْرِ تَاْثِيْرٍ لِلْحَاسَّةِ وَالْخَبَرِ وَالْعَقْلِ وَالسَّبَبُ الظَّاهِرِيُّ كَالنَّارِ لِلْاِحْرَاقِ هُوَ الْعَقْلُ لَا غَيْرُ وَاِنَّمَا الْحَوَاسُّ وَالْاَخْبَارُ اٰلَاتٌ وَطُرُقٌ فِي الْاِدْرَاكِ وَالسَّبَبُ الْمُفْضِيْ فِي الْجُمْلَةِ بِاَنْ يَّخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْنَا الْعِلْمَ مَعَهٗ بِطَرِيْقِ جَرْيِ الْعَادَةِ لِيَشْمُلَ الْمُدْرِكَ كَالْعَقْلِ وَالْاٰلَةَ كَالْحِسِّ وَالطَّرِيْقَ كَالْخَبَرِ لَا يَنْحَصِرُ فِي الثَّلٰثَةِ بَلْ هٰهُنَا اَشْيَاءُ اُخَرُ مِثْلُ الْوِجْدَانِ وَالْحَدْسِ وَالتَّجْرِبَةِ وَنَظَرِ الْعَقْلِ بِمَعْنٰى تَرْتِيْبِ الْمَبَادِيْ وَالْمُقَدَّمَاتِ.

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تمام علوم میں سبب موثر یعنی سبب حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے خلق اور ایجاد سے ہیں حاسہ اور خبر صادق اور عقل کی تاثیر کے بغیر، اور سبب ظاہری جیسے آگ جلانے کے لئے یہ صرف عقل ہے نہ کہ اس کے علاوہ، اور حواس اور اخبار تو صرف آلہ اور طریق ہیں ادراک میں، اور سبب مفضی فی الجملہ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ علم پیدا کر دیتے ہیں اپنی عادت کے مطابق تاکہ مدرک کو شامل ہو جائے جیسے عقل اور آلہ کو شامل ہو جائے جیسے حس اور طریق کو شامل ہو جائے جیسے خبر، تو وہ (یعنی سبب مفضی فی الجملہ) ان ہی تین میں منحصر نہیں ہے، بلکہ یہاں کچھ دوسری چیزیں ہیں، مثلاً وجدان، حدس، تجربہ، نظر عقل، مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنی میں۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا دعویٰ ہے کہ انسان کو جس کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے وہ تین میں منحصر ہے، تو اسی دعویٰ انحصار پر اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ہم متکلمین سے سوال کرتے ہیں کہ سبب سے تمہاری کیا مراد ہے اگر کہیں کہ سبب سے مراد سبب حقیقی ہے یعنی موثر بالذات جو شی کو بغیر کسی چیز کے واسطے کے موجود کر دے، تو وہ صرف خدا کی ذات ہے اس لئے کہ علم صرف اسی کے پیدا کرنے سے حاصل ہوتا ہے اگر وہ علم پیدا نہ کرے تو حواس وعقل وغیرہ کے ذریعہ کبھی بھی علم حاصل نہیں ہو سکتا، تو سبب حقیقی صرف خدا کی ذات ہے لہٰذا اسباب کو تین کہنا غلط ہے۔ اور اگر کہیں کہ سبب سے سبب ظاہری مراد ہے کہ جس کی طرف لوگوں کے عرف میں فعل کا صدور منسوب ہوتا ہے، جیسے کہ آگ جلانے کا سبب ظاہری ہے، کیونکہ لوگ اسی کی طرف جلانا منسوب کرتے ہیں۔ تو سبب ظاہری صرف عقل ہے نہ کہ کوئی دوسرا اس لئے کہ عرف میں علم کی نسبت اسی کی طرف ہوتی ہے، لہٰذا اب بھی تین کہنا غلط ہے اور اگر کہیں کہ سبب سے مراد سبب مطلق ہے جو کسی نہ

کسی درجہ میں حصول علم کا سبب ہو تو وہ تین نہیں ہیں بلکہ متعدد ہیں کیونکہ وجدان، حدس وتجربہ وغیرہ سے بھی علم حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر جاندار کو اپنے نفس کے اوپر طاری ہونے والی کیفیات کا علم ہوتا ہے کہ مجھ پرغم کی کیفیت طاری ہے یا خوشی کی اسی کو وجدان کہتے ہیں، اور اسی طرح کبھی ہمارا ذہن بغیر غور وفکر کے مقصود کی طرف جلدی سے چلا جاتا ہے مثلاً ایک طالب علم کا چہرہ ہی دیکھ کر سمجھ لیتے ہیں کہ اس کو سبق یاد نہیں ہے تو اسی کو حدس کہتے ہیں۔ اور کبھی کسی چیز کا علم بار بار مشاہدہ کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے مثلاً پانی سے پیاس کا بجھنا، اور اسی کو تجربہ کہتے ہیں، اور کبھی کسی چیز کا علم مقدمات اور مبادی کو ترتیب دینے سے حاصل ہوتا ہے اور اسی کو نظر عقل کہتے ہیں، بہرحال سبب سے اسکا کوئی بھی معنی مراد لیا جائے کسی بھی معنی کے اعتبار سے اسکو تین کہنا صحیح نہیں ہے۔

نوٹ: مقدمات اور مبادی میں فرق یہ ہے کہ مبادی عام ہے اور مقدمات خاص ہے کیونکہ مقدمات صرف دلیل کے اجزاء کو یعنی معلوم تصدیقات کو کہتے ہیں اور مبادی تعریف اور دلیل دونوں کے اجزاء کو یعنی معلوم تصور اور معلوم تصدیق کو کہتے ہیں کہ جس کے ذریعہ مجہول تصور اور تصدیق کو حاصل کیا جاتا ہے۔

قُلْنَا هٰذَا عَلٰى عَادَةِ الْمَشَائِخِ فِي الْإِقْتِصَارِ عَلَى الْمَقَاصِدِ وَالْإِعْرَاضِ عَنْ تَدْقِيْقَاتِ الْفَلَاسِفَةِ فَإِنَّهُمْ لَمَّا وَجَدُوْا بَعْضَ الْإِدْرَاكَاتِ حَاصِلَةً عَقِيْبَ اِسْتِعْمَالِ الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ الَّتِيْ لَاشَكَّ فِيْهَا سَوَاءٌ كَانَتْ مِنْ ذَوِي الْعُقُوْلِ اَوْغَيْرِهِمْ جَعَلُوْا الْحَوَاسَّ اَحَدَ الْاَسْبَابِ. وَلَمَّا كَانَ مُعْظَمُ الْمَعْلُوْمَاتِ الدِّيْنِيَّةِ مُسْتَفَادًا مِنَ الْخَبَرِ الصَّادِقِ جَعَلُوْهُ سَبَبًا اٰخَرَ وَلَمَّا لَمْ يَثْبُتْ عِنْدَهُمُ الْحَوَاسُّ الْبَاطِنَةُ الْمُسَمَّاةُ بِالْحِسِّ الْمُشْتَرَكِ وَالْخَيَالِ وَ الْوَهْمِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ لَهُمْ غَرَضٌ بِتَفَاصِيْلِ الْحَدَسِيَّاتِ وَالتَّجْرِبِيَّاتِ وَ الْبَدِيْهِيَّاتِ وَالنَّظَرِيَّاتِ وَكَانَ مَرْجِعُ الْكُلِّ اِلَى الْعَقْلِ جَعَلُوْهُ سَبَبًا ثَالِثًا يُفْضِيْ اِلَى الْعِلْمِ بِمُجَرَّدِ اِلْتِفَاتٍ اَوْ بِاِنْضِمَامِ حَدَسٍ اَوْتَجْرِبَةٍ اَوْتَرْتِيْبِ مُقَدَّمَاتٍ فَجَعَلُوْا السَّبَبَ فِي الْعِلْمِ بِاَنَّ لَنَا جُوْعًا وَعَطْشًا وَاَنَّ الْكُلَّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ وَاَنَّ نُوْرَ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِنَ الشَّمْسِ وَاَنَّ السَّقْمُوْنِيَا مُسْهِلٌ وَاَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ هُوَ الْعَقْلُ وَاِنْ كَانَ فِي الْبَعْضِ بِاِسْتِعَانَةٍ مِنَ الْحِسِّ.

ترجمہ: ہم جواب دیں گے کہ یہ یعنی اسباب علم کا تین ہونا، مشائخ کی عادت پر مبنی ہے مقاصد پر اکتفا کرنے میں اور فلاسفہ کی موشگافیوں سے اعراض کرنے میں، اس لئے کہ انہوں نے بعض ادراکات کو حاصل ہونے والا پایا ان حواس ظاہرہ کے استعمال کرنے کے بعد جن کے وجود میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے، برابر ہے کہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے، تو انہوں نے حواس کو سببوں میں سے ایک سبب قرار دیا اور جبکہ دینی معلومات کا بڑا حصہ خبر صادق سے معلوم ہوا ہے تو خبر صادق کو دوسرا سبب قرار دیا، اور جبکہ مشائخ کے نزدیک ثابت

نہیں ہیں حواس باطنہ جو حس مشترک اور خیال ووہم وغیرہ کے ساتھ موسوم ہیں اور ان کی کوئی غرض وابستہ نہیں ہے۔

حدسیات اور تجربیات اور بدیہات ونظریات کی تفصیلات سے اور ان سب علوم کا مرجع عقل ہی ہے تو انہوں نے عقل کو تیرا سبب قرار دیا جو علم تک پہنچاتا ہے محض التفات سے یا حدس یا تجربہ یا ترتیب مقدمات کے ملانے سے، تو انہوں نے اس بات کے علم کا سبب کہ ہم کو بھوک اور پیاس لگی ہے اور اس بات کے علم کا سبب کہ کل اپنے جز سے بڑا ہے اور اس بات کے علم کا سبب کہ چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے اور اس بات کے علم کا سبب کہ سقمونیا دست آور ہے اور اس بات کے علم کا سبب کہ دنیا حادث ہے عقل ہی کو قرار دیا اگرچہ بعض میں علم حس کی مدد سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

تشریح: یہاں سے اعتراض سابق کا جواب دے رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ سبب سے تیسرا سبب مراد ہے یعنی مفضی فی الجملہ یعنی علم تک پہنچانے کا مطلق سبب مراد ہے، لیکن ہم نے تین اس وجہ سے کہا کہ ہم نے فلاسفہ کی لایعنی باتوں کے بجائے متکلمین کی اقتداء کی ہے جن کی عادت یہ ہے کہ یہ فلاسفہ کی طرح لایعنی باتوں میں مشغول نہیں ہوتے بلکہ صرف ان ہی چیزوں پر اکتفا کرتے ہیں جن کا ثبوت قطعی ہو، اور وہ اصل اور مرجع ہوں۔ اس لئے وہ صرف انہی تینوں کو سبب علم مانتے ہیں اس لئے کہ حقیقت میں مستقل طور پر یہی تین ہیں اور باقی سب کے سب عقل کے تابع ہیں یعنی عقل میں اور سب راستے داخل ہوگئے ہیں اس لئے کہ حدس اور وجدان، تجربہ وغیرہ اسی وقت کام کرتے ہیں جبکہ عقل ہو لہٰذا بنیادی راستہ عقل رہا اور باقی سب اس کے تابع ہوگئے، خلاصہ یہ کہ حواس سلیمہ اور خبر صادق اور عقل کے علاوہ اور جتنے راستے علم کے ہیں وہ سب عقل میں داخل ہیں، لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں۔

اور متکلمین اسباب علم کو تین میں منحصر اس وجہ سے مانتے ہیں کہ جب انہوں نے دیکھا کہ حواس ظاہرہ علم کے لئے مفید ہیں تو ان کو ایک سبب قرار دے دیا، اور اسی طرح جب یہ دیکھا کہ دینی معلومات کا ایک بہت بڑا حصہ خبر صادق سے حاصل ہوا ہے تو اس کو دوسرا سبب قرار دے دیا، اسی طرح ان کے یہاں حواس باطنہ یعنی حس مشترک خیال، واہم، حافظہ، متصرفہ سے کوئی سروکار نہیں ہے کیونکہ ان سب کا مآل اور مرجع عقل ہے۔

ہر انسان کے ذہن میں مادی چیزوں کا تصور ہوتا ہے جس کو حس مشترک کہتے ہیں لیکن یہ تصویر جو انسان کے ذہن میں جاتی ہے وہ کبھی محفوظ رہتی ہے اور کبھی نہیں رہتی، تو جو قوت اس کو محفوظ رکھتی ہے اس کا نام خیال ہے تو حس مشترک تصور کرتا ہے اور خیال اس کو محفوظ رکھتا ہے اور کبھی مادی چیز کو دیکھ کر معنوی چیز کا ادراک کرتے ہیں جیسے زید اور عمر کو دیکھ کر زید کی شجاعت اور عمر کے بخل کا ادراک جس کا نام وہم ہے اور اس امر معنوی کو محفوظ کرنے والی چیز کا نام حافظہ ہے جو دماغ کے پیچھے رہتا ہے اور اس کو چلانے والے کا نام قوت متصرفہ ہے۔ تو یہ پانچ قوتیں ہوگئیں، تو جیسے پانچ چیزیں حواس ظاہرہ ہیں جو مادی چیزوں کا ادراک کرتے ہیں ایسے ہی پانچ چیزیں حواس باطنہ ہیں جو معنوی چیزوں کا ادراک کرتے ہیں لیکن عقل ان دونوں کا ادراک کرتی ہے یعنی ادراک

کلیہ کرتی ہے تو مشائخ کے یہاں سب کا مرجع عقل ہے اس لئے انہوں نے عقل کو تیسرا سبب قرار دیا اور باقی کا اعتبار نہیں کیا۔

بہر حال عقل سب کا ادراک کرتی ہے فرق صرف اتنا ہے کہ بعض جگہ یعنی بدیہیات میں براہ راست کرتی ہے اور بعض جگہ اپنے خادموں کو بھیج کر کرتی ہیں جیسے بھوک پیاس کا ادراک عقل وجدان کے ذریعہ کرتی ہے اور نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے اس کا ادراک حدس کے ذریعہ کرتی ہے، اور سقمونیا کے مسہل ہونے کا ادراک تجربہ سے کرتی ہے اور عالم کے حادث ہونے کا ادراک ترتیب مقدمات کے ذریعہ کرتی ہے۔

فَالْحَوَاسُّ جَمْعُ حَاسَّةٍ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَّةِ خَمْسٌ بِمَعْنٰى اَنَّ الْعَقْلَ حَاكِمٌ بِالضَّرُوْرَةِ بِوُجُوْدِهَا وَاَمَّا الْحَوَاسُّ الْبَاطِنَةُ الَّتِيْ تَثْبُتُهَاالْفَلَاسِفَةُ فَلَاتَتِمُّ دَلَائِلُهَاعَلَى الْاُصُوْلِ الْاِسْلَامِيَّةِ.اَلسَّمْعُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ فِيْ مَقْعَرِ الصِّمَاخِ تُدْرَكُ بِهَا الْاَصْوَاتُ بِطَرِيْقِ وَصُوْلِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ الصَّوْتِ اِلَى الصِّمَاخِ بِمَعْنٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يَخْلُقُ الْاِدْرَاكَ فِي النَّفْسِ عِنْدَذٰلِكَ

ترجمہ: پس حواس جو حاسۃ بمعنی قوت حاسہ کی جمع ہے پانچ ہیں اس معنی کر کہ عقل بدیہی طور پر ان کے وجود کا فیصلہ کرنے والی ہے، بہر حال وہ حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے دلائل اسلامی اصول پر پورے نہیں اترتے ہیں (۱) پہلا حاسہ سمع ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو کان کے سوراخ کے اندر بچھے ہوئے پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے جس کے ذریعہ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے اس ہوا کے کان تک پہونچنے کے واسطہ سے جو آواز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے اس معنی کر کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس میں ادراک پیدا کرتے ہیں۔

تشریح: اس سے پہلے بتایا گیا کہ اسباب علم تین ہیں: (۱) حواس سلیمہ، (۲) خبر صادق، (۳) عقل۔ اب یہاں سے بالترتیب ہر ایک کی تفصیل فرماتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ حواس کل پانچ ہیں: (۱) قوت سامعہ، (۲) قوۃ باصرہ، (۳) قوۃ شامہ، (۴) قوۃ ذائقہ، (۵) قوۃ لامسہ۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ: حواس، حاسہ کی جمع ہے اور اس سے مراد قوۃ حاسہ ہے، نہ کہ اعضاء ظاہری کان ناک وغیرہ اس لئے کہ جتنے حاسہ ہیں سب کی تعریف قوت سے کی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ کان ناک وغیرہ اعضاء ظاہری قوت نہیں ہیں بلکہ قوتوں کے محل ہیں، اور ان حواس کا پانچ میں انحصار اس معنی کر ہے کہ اس سے مراد حواس ظاہرہ ہیں جو ہم کو معلوم ہیں اور عقل بدیہی طور پر ان کے وجود کا فیصلہ کرتی ہیں اور یہ پانچ ہی ہیں بخلاف حواس خمسہ باطنہ کے جن سے فلاسفہ بحث کرتے ہیں ان کا متکلمین کے یہاں کوئی اعتبار نہیں ہے اس لئے کہ فلاسفہ ان کے وجود پر جو دلائل پیش کرتے ہیں وہ اسلامی اصول وقواعد کے مطابق نہیں ہیں اور اصول اسلامی کی روشنی میں نامکمل ہیں لہٰذا ان کا وجود شرعاً ثابت نہیں ہوگا۔ اب شارحؒ ان پانچوں حواس ظاہرہ کی تعریف کرتے ہیں:

(۱) السمع حواس خمسہ میں سے پہلا حاسہ قوت سامعہ ہے اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو کان کے سوراخ کے اندرونی

حصہ میں بچھے ہوئے پٹھے میں بطور امانت رکھی ہوئی ہے جس کے ذریعہ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ آواز جب ہوا میں مل کر کے کان کے سوراخ کے پاس جاتی ہے اور اس پٹھے سے ٹکراتی ہے تو اللہ تعالیٰ کے فضل سے وہ قوت آواز کا ادراک کر لیتی ہے۔

وَالْبَصَرُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِيْ الْعَصَبَتَيْنِ الْمُجَوَّفَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَتَلَاقَيَانِ ثُمَّ تَفْتَرِقَانِ فَتَتَأَدَّيَانِ إِلَى الْعَيْنَيْنِ. تُدْرَكُ بِهَا الْأَضْوَاءُ وَالْأَلْوَانُ وَالْأَشْكَالُ وَالْمَقَادِيْرُ وَالْحَرَكَاتُ وَالْحُسْنُ وَ الْقُبْحُ وَغَيْرُ ذٰلِكَ مِمَّا يَخْلُقُ اللّٰهُ تَعَالٰى إِدْرَاكَهَا فِي النَّفْسِ عِنْدَ اسْتِعْمَالِ الْعَبْدِ تِلْكَ الْقُوَّةَ.

ترجمہ: اور دوسرا حاسہ بصر ہے، اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں بطور امانت رکھی ہوئی ہے جو باہم دماغ میں ملے ہوئے ہیں پھر دونوں جدا ہو جاتے ہیں اور دونوں آنکھوں تک پہونچتے ہیں جس کے ذریعہ روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقداروں اور حرکتوں اور خوبصورتی اور بدصورتی وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے جن کا ادراک اللہ تعالیٰ بندے کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت نفس میں پیدا فرمادیتے ہیں۔

تشریح: البصر اور دوسرا حاسہ قوت باصرہ ہے، قوت باصرہ ایک ایسی قوت ہے جو ایسے دو گوشت کے لوتھڑے میں رکھی گئی ہے جو اندر سے خالی ہیں یعنی کھوکھلے ہیں اور دماغ سے الگ الگ ہو کر کے ایک ساتھ آنکھوں کی طرف آئے ہیں اور درمیان میں دونوں پلکوں کے ملتقی پر آپس میں مل کر پھر جدا ہو کر دونوں آنکھوں میں چلے جاتے ہیں، لیکن آنکھوں میں چلے جانے کی کیفیت میں علماء طب کا اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اس کی صورت یہ ہے کہ ہر لوتھڑا اپنی ہی سمت کی آنکھ میں جاتا ہے یعنی داہنی جانب سے چلنے والا درمیان میں مل کر پھر داہنی آنکھ میں اور بائیں جانب سے چلنے والا درمیان میں مل کر بائیں آنکھ میں چلا جاتا ہے اس کیفیت کو اس نقشہ سے سمجھئے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ دونوں میں تقاطع ہوتا ہے یعنی جب درمیان میں یہ ملتے ہیں تو دائیں طرف سے جو چلا تھا وہ بائیں آنکھ میں چلا جاتا ہے اور جو بائیں طرف سے چلا تھا وہ دائیں آنکھ میں چلا جاتا ہے اس کا نقشہ یہ ہے۔

اور اس قوت کے ذریعہ روشنی، رنگ، شکل، مقدار، حرکت اور حسن وقبح وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے اور یہ بھی محض اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہوتا ہے۔

وَالشَّمُّ وَهِيَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِي الزَّائِدَتَيْنِ النَّابِتَتَيْنِ فِيْ مُقَدَّمِ الدِّمَاغِ الشَّبِيْهَتَيْنِ بِحُلْمَتَيِ الثَّدْيِ تُدْرَكُ بِهَا الرَّوَائِحُ بِطَرِيْقِ وُصُوْلِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ ذِي الرَّائِحَةِ إِلَى الْخَيْشُوْمِ. وَالذَّوْقُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبَثَّةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ عَلٰى جِرْمِ اللِّسَانِ يُدْرَكُ بِهَا الطُّعُوْمُ بِمُخَالَطَةِ الرُّطُوْبَةِ اللُّعَابِيَّةِ الَّتِيْ فِي الْفَمِ بِالْمَطْعُوْمِ وَوُصُوْلِهَا إِلَى الْعَصَبِ. وَاللَّمْسُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبَثَّةٌ فِيْ جَمِيْعِ الْبَدَنِ تُدْرَكُ بِهَا الْحَرَارَةُ وَالْبُرُوْدَةُ وَالرُّطُوْبَةُ

وَالْيُبُوْسَةُ وَنَحْوُ ذٰلِكَ عِنْدَ التَّمَاسِّ وَالْاِتِّصَالِ بِهٖ.

ترجمہ: اور تیسرا حاسہ شم ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو رکھی ہوئی ہے مقدم دماغ میں پیدا ہونے والے گوشت کے دو ایسے ٹکڑوں میں جو پستان کے گھنڈی کے مشابہ ہیں جس کے ذریعہ بو کا ادراک کیا جاتا ہے ہوا کے پہونچنے کے واسطے سے جو متصف ہوتی ہے بودار چیز کی کیفیت کے ساتھ ناک کے بانسہ تک، اور چوتھا حاسہ ذوق ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے اس پٹھے میں جو زبان کے جسم پر بچھی ہوئی ہے اور جس کے ذریعہ ذائقوں کا ادراک کیا جاتا ہے کھائی جانے والی چیز کے ساتھ منھ کے اندر لعابی رطوبت کے ملنے سے اور اس کے پٹھے تک پہنچنے کے واسطہ سے۔ اور پانچواں حاسہ لمس ہے، اور وہ ایسی قوت ہے جو تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے اس کے ذریعہ حرارت، رطوبت، یبوست وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے بدن کے ساتھ مس اور اتصال کے وقت۔

تشریح: الشم اور حواس خمسہ میں تیسرا حاسہ قوت شامہ ہے، یہ ایک ایسی قوت ہے جو مقدم دماغ میں دو ابھرے ہوئے گوشت کے ٹکڑے میں رکھی گئی ہے جو عورت کی پستان کی گھنڈی کے مشابہ ہے اور اس قوت کے ذریعہ بو کا ادراک ہوتا ہے اس طرح کہ ہوا جب خوشبودار یا بد بودار چیز سے متاثر ہوتی ہے تو یہ ہوا خیشوم کے اندر داخل ہو جاتی ہے تو اللہ تعالیٰ کے فضل سے وہ قوت اس کے بو کا ادراک کر لیتی ہے۔

الذوق حواس خمسہ میں سے چوتھا حاسہ قوت ذائقہ ہے اور یہ ایک ایسی قوت ہے جو اس پٹھے میں رکھ دی گئی ہے جو زبان کے اوپر والے حصہ پر پھیلا ہوا ہے جس کے ذریعہ ذائقہ کا ادراک ہوتا ہے اس طرح کہ جب لعاب دہن مطعوم سے ملتا ہے اور اس پٹھے تک پہونچتا ہے تو اللہ تعالیٰ کے فضل سے وہ قوت اس چیز کے مزے کا ادراک کر لیتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ذائقہ کے ادراک کے لئے رطوبت کا ہونا ضروری ہے اگر زبان خشک ہو اور اس پر خشک چیز رکھیں تو ادراک نہ ہوگا۔

اللمس حواس خمسہ میں سے پانچواں حاسہ قوت لامسہ ہے اور یہ ایک ایسی قوت ہے جو پورے بدن کی جلد میں پھیلی ہوئی ہے کسی عضو کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اس سے جب شی کا اتصال اور مماس ہوتا ہے تو وہ حرارت، برودت، رطوبت، یبوست وغیرہ کا ادراک کرتا ہے۔

وَبِكُلِّ حَاسَّةٍ مِنْهَا اَيْ مِنَ الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ تُوْقَفُ اَيْ يَطَّلِعُ عَلٰى مَا وُضِعَتْ هِيَ اَيْ تِلْكَ الْحَاسَّةُ لَهٗ يَعْنِيْ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ خَلَقَ كُلًّا مِّنْ تِلْكَ الْحَوَاسِّ لِاِدْرَاكِ اَشْيَاءٍ مَّخْصُوْصَةٍ كَالسَّمْعِ لِلْاَصْوَاتِ وَالذَّوْقِ لِلطُّعُوْمِ وَالشَّمِّ لِلرَّوَائِحِ لَايُدْرَكُ بِهَامَايُدْرَكُ بِالْحَاسَّةِ الْاُخْرٰى وَاَمَّا اَنَّهٗ هَلْ يَجُوْزُ ذٰلِكَ فَفِيْهِ خِلَافٌ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ وَالْحَقُّ الْجَوَازُ لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ بِمَحْضِ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى مِنْ غَيْرِ تَاْثِيْرٍ لِلْحَوَاسِّ فَلَا يَمْتَنِعُ اَنْ يَّخْلُقَ اللّٰهُ عَقِيْبَ صَرْفِ الْبَاصِرَةِ اِدْرَاكَ الْاَصْوَاتِ

مَثَلاً فَإِنْ قِيلَ اَلَيْسَتِ الذَّائِقَةُ تُدْرِكُ حَلَاوَةَ الشَّيْ وَحَرَارَتَهٗ مَعًاقُلْنَا لَا بَلِ الْحَلَاوَةُ تُدْرَكُ بِالذَّوْقِ وَالْحَرَارَةُ بِاللَّمْسِ الْمَوْجُوْدِ فِي الْفَمِ وَاللِّسَانِ.

ترجمه: اور حواس خمسہ میں سے ہر حاسہ کے ذریعہ اسی چیز کی اطلاع حاصل ہوتی ہے جس کے لئے وہ حاسہ بنایا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں سے ہر ایک کو پیدا کیا ہے کچھ مخصوص چیزوں کے ادراک کے لئے، جیسے کان کو آوازوں کے لئے اور زبان کو ذائقوں کے لئے اور ناک کو بو کے لئے، ان کے ذریعہ نہیں ادارک کیا جاتا ہے ایسی چیزوں کا جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے کیا جاتا ہے اور بہرحال یہ بات کہ کیا ایسا ممکن ہے تو اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے اور حق ممکن ہونا ہے، کیونکہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے، بغیر حواس کی کسی تاثیر کے، پس یہ بات محال نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ قوت باصرہ کو استعمال کرنے کے بعد مثلاً آوازوں کا ادراک پیدا کردے، پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا قوت ذائقہ شی کی حلاوت اور اس کی حرارت کا ایک ساتھ ادراک نہیں کرتی ہے، تو ہم جواب میں کہیں گے کہ نہیں بلکہ حلاوت کا ادراک قوت ذائقہ سے اور حرارت کا ادراک قوت لامسہ سے ہوتا ہے جو منھ اور زبان دونوں میں موجود ہے۔

تشریح: اس سے پہلے یہ بتایا گیا کہ ہر حاسہ کچھ مخصوص کاموں کے لئے پیدا کیا گیا ہے، اب یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ حواس خمسہ اپنا اپنا کام کرتے ہیں ایک قوت حاسہ دوسری قوت حاسہ کا کام نہیں کرتی ہے، مثلاً آنکھ دیکھنے کا کام کرتی ہے اس سے سننے وغیرہ کا کام نہیں لیا جاتا ہے۔

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا عقلاً یہ ممکن ہے کہ ایک قوت دوسری قوت کا کام کرنے لگے یا ممکن بھی نہیں ہے، تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، جس کے نتیجہ میں دو جماعتیں ہوگئیں، فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ ایک قوت دوسری قوت کا کام کرہی نہیں سکتی یہ بالکل محال ہے کہ ایک قوت دوسری قوت کا کام کرے، تو یہ صاف انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مثلاً قوت باصرہ سے صرف دیکھنے کا کام لیا جاسکتا ہے سننے کا کام نہیں لیا جاسکتا، لیکن متکلمین اس کے جواز کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ ایک قوت سے دوسری قوت کا کام لیا جاسکتا ہے اس لئے کہ ان قوتوں سے ادراک کرنا اللہ تعالیٰ کے خلق اور ایجاد پر موقوف ہے، فی نفسہٖ حواس کی تاثیر نہیں ہے اگر اللہ تعالیٰ آنکھ میں رویت کا خلق نہ کریں تو ہم کبھی بھی آنکھ سے نہیں دیکھ سکتے ہیں چنانچہ کبھی اس کا مشاہدہ بھی ہوتا ہے کہ ہم ایک چیز کو تلاش کرتے ہیں اور وہ ہمارے سامنے موجود ہوتی ہے لیکن پھر بھی دکھائی نہیں دیتی تو جب یہ ادراک اللہ تعالیٰ کے خلق پر موقوف ہے تو اللہ تعالیٰ جس طرح آنکھ میں رویت کا خلق کرتے ہیں اسی طرح اس میں سننے کا بھی خلق کرسکتے ہیں، سننے کی بھی قوت پیدا کرسکتے ہیں اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔

قولہ فان قیل: ماقبل میں بتایا گیا کہ اگرچہ عقلاً امکان ہے لیکن عملاً ایسا نہیں ہے بلکہ ہر ایک قوت اپنا ہی کام انجام دیتی ہے، تو اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ایک قوت اپنا ہی کام کرتی ہے دوسری قوت کا کام نہیں کرتی ہے صحیح نہیں ہے،

اس لئے کہ جب ہم کوئی ایسی چیز جو میٹھی ہونے کے ساتھ گرم بھی ہو زبان پر رکھتے ہیں مثلاً جب ہم چائے پیتے ہیں تو زبان نہ صرف یہ کہ ذائقہ کا ادراک کرتی ہے بلکہ حرارت کا بھی ادراک کرتی ہے جو قوت لامسہ کا کام ہے پس معلوم ہوا کہ ایک قوت دوسری قوت کا کام انجام دیتی ہے

تو اس کا جواب یہ ہے کہ زبان دوسری قوت کا کام انجام نہیں دے رہی ہے بلکہ اپنا ہی کام انجام دیتی ہے اس لئے کہ آپ پڑھ چکے ہیں کہ قوت لامسہ کسی عضو کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ پورے بدن میں موجود ہے اور اس میں فم اور لسان بھی داخل ہے تو معلوم ہوا کہ زبان میں قوت ذائقہ اور قوت لامسہ دونوں موجود ہیں اور جب اس میں دونوں قوتیں موجود ہیں تو وہ جو حرارت کا ادراک کرتی ہے یہ خود اسی کا کام ہے دوسری قوت کا کام نہیں ہے، لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں اور ہمارا یہ کہنا اپنی جگہ پر صحیح رہا کہ ہر قوت اپنا ہی کام کرتی ہے، ایک قوت دوسری قوت کا کام نہیں کرتی ہے۔

وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ اَیِ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ فَاِنَّ الْخَبَرَ كَلَامٌ يَكُوْنُ لِنِسْبَتِهٖ خَارِجٌ تُطَابِقُهٗ تِلْكَ النِّسْبَةُ فَيَكُوْنُ صَادِقًا اَوْلَاتُطَابِقُهٗ فَيَكُوْنُ كَاذِبًا فَالصِّدْقُ وَالْكِذْبُ عَلٰى هٰذَا مِنْ اَوْصَافِ الْخَبَرِ وَقَدْ يُطْلَقَانِ بِمعنى الاخْبَارِ عَنِ الشَّئِ عَلٰى مَاهُوَبِهٖ وَلَا عَلٰى مَا هُوَ بِهٖ اَیِ الْاِعْلَامُ بِنِسْبَةٍ تَامَّةٍ تُطَابِقُ الْوَاقِعَ اَوْلَاتُطَابِقُهٗ فَيَكُوْنَانِ مِنْ صِفَاتِ الْمُخْبِرِ فَمِنْ هٰهُنَا يَقَعُ فِیْ بَعْضِ الْكُتُبِ الْخَبَرُ الصَّادِقُ بِالْوَصْفِ وَفِیْ بَعْضِهَا خَبَرُ الصَّادِقِ بِالْاِضَافَةِ.

ترجمہ: اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو اس لئے کہ جب خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لئے کوئی ایسا خارج ہوتا ہے کہ وہ نسبت خارج کے مطابق ہوتی ہے تو وہ خبر صادق ہوتی ہے یا وہ نسبت خارج کے مطابق نہیں ہوتی تو خبر کاذب ہوتی ہے پس صدق اور کذب اس تفسیر کی بنا پر خبر کے اوصاف میں سے ہے اور کبھی وہ دونوں یعنی صدق و کذب بولے جاتے ہیں شئی کی ایسی کیفیت کے ساتھ خبر دینے کے معنی پر جس کیفیت کے ساتھ وہ متصف ہے یا متصف نہیں ہے یعنی ایسی نسبت تامہ کی خبر دینے کے معنی پر جو واقع کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو پس یہ دونوں مخبر کی صفات میں سے ہوں گے پس اسی وجہ سے بعض کتابوں میں الخبر الصادق ترکیب توصیفی کے ساتھ اور بعض کتابوں میں خبر الصادق ترکیب اضافی کے ساتھ آیا ہے۔

تشریح: مصنفؒ جب اسباب علم میں سے ایک سبب کو بیان کر چکے تو اب یہاں سے دوسرا سبب بیان کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ دوسرا سبب خبر صادق ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) خبر متواتر، (۲) خبر رسول۔

خبر صادق: کسے کہتے ہیں اس کو سمجھنے کے لئے تفصیل کی ضرورت ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر موجود شئی کے لئے تین وجود ہوتا ہے: (۱) وجود فی الخارج، (۲) وجود فی الذہن، (۳) وجود فی التلفظ والتکلم۔ اس لئے کہ کوئی بھی شئی جب موجود ہوگی تو وہ خارج میں پائی جائے گی یہی وجود فی الخارج ہے اور پھر آپ اس کو ذہن میں سوچتے اور ترتیب دیتے ہیں یہی وجود فی الذہن ہے اور پھر اس کا

تلفظ وتکلم کرتے ہیں یہی شی کا وجود فی التلفظ والتکلم ہے۔لہٰذا تین چیزیں ہوئیں، خارج، ذہن، تلفظ یعنی کلام تو تین قضیہ بھی ہوگا (۱) قضیہ خارجیہ، (۲) قضیہ ذہنیہ، (۳) قضیہ کلامیہ۔اور چونکہ قضیہ میں دو جز ہوتا ہے اور اس میں نسبت بھی ہوتی ہے لہٰذا نسبت کی بھی تین قسم ہوئی: (۱) نسبت خارجیہ، (۲) نسبت ذہنیہ، (۳) نسبت کلامیہ۔اب شارحؒ کی تقریر ملاحظہ ہو شارح فرماتے ہیں کہ خبر صادق کے دو معنی ہیں: (۱) لغوی، (۲) اصطلاحی۔لغوی معنی یہ ہیں کہ وہ کلام جس کا تعلق خارج میں کسی واقعہ سے ہو اور اس کے مطابق بھی ہو، اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ نسبت کلامیہ اگر نسبت خارجیہ کے مطابق ہو، تو یہ خبر صادق ہے اور اگر مطابق نہ ہو تو وہ خبر کاذب ہے ایک بات غور طلب یہ ہے کہ صدق وکذب کبھی خبر کی صفت بنتے ہیں چناں چہ کہا جاتا ہے خبر صادق خبر کاذب اور کبھی مخبر کی صفت بنتے ہیں چناں چہ کہا جاتا ہے مخبر صادق، مخبر کاذب تو شارحؒ اس کی طرف توجہ دلاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ تعریف جو ہم نے ابھی بیان کی ہے یہ اس وقت ہے جب کہ صدق وکذب کو خبر کی صفت بنائیں لیکن اگر اس کو مخبر کی صفت بنائیں تو اس کی تعریف یہ ہوگی، کہ مخبر اگر خبر دیتا ہے کسی چیز کے بارے میں اس صفت کے ساتھ کہ جس سے وہ متصف ہے تو وہ مخبر صادق ہے اور اگر وہ جس صفت کے ساتھ متصف ہونے کی خبر دیتا ہے اس کے ساتھ وہ متصف نہیں ہے تو وہ مخبر کاذب ہے۔تو اسی اختلاف کی وجہ سے کہ صدق وکذب کبھی خبر کی صفت بنتا ہے اور کبھی مخبر کی کتاب کے بعض نسخوں میں الخبر الصادق موصوف صفت کے ساتھ ہے اور بعض نسخوں میں خبر الصادق اضافت کے ساتھ ہے۔

عَلٰی نَوْعَیْنِ اَحَدُھُمَا الْخَبَرُ الْمُتَوَاتِرُ سُمِّیَ بِذٰلِکَ لِمَا اَنَّہٗ لَایَقَعُ دَفْعَۃً بَلْ عَلَی التَّعَاقُبِ وَالتَّوَالِیْ وَھُوَ اَیْ الْخَبَرُ الثَّابِتُ عَلٰی اَلْسِنَۃِ قَوْمٍ لَایُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُھُمْ اَیْ لَایُجَوِّزُ الْعَقْلُ تَوَافُقَھُمْ عَلَی الْکِذْبِ وَمِصْدَاقُہٗ وُقُوْعُ الْعِلْمِ مِنْ غَیْرِ شُبْھَۃٍ. وَھُوَ بِالضَّرُوْرَۃِ مُوْجِبٌ لِلْعِلْمِ الضَّرُوْرِیِّ کَالْعِلْمِ بِالْمُلُوْکِ الْخَالِیَۃِ فِی الْاَزْمِنَۃِ الْمَاضِیَۃِ وَالْبُلْدَانِ النَّائِیَۃِ یَحْتَمِلُ الْعَطْفَ عَلَی الْمُلُوْکِ وَعَلَی الْاَزْمِنَۃِ وَالْاَوَّلُ اَقْرَبُ وَاِنْ کَانَ اَبْعَدَ.

ترجمہ: اور خبر صادق دو قسموں پر ہے ان دونوں میں سے ایک تو خبر متواتر ہے یہ نام اس وجہ سے رکھا گیا کہ یہ خبر یکبارگی نہیں آتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور لگاتار آتی ہے، اور وہ ایسی خبر ہے جو اتنے لوگوں کی زبانی ثابت ہو جن کا جھوٹ پر متفق ہونا متصور نہ ہو یعنی عقل ان کے جھوٹ پر متفق ہونے کو جائز قرار نہ دے، اور اس کا مصداق علم کا حاصل ہونا ہے بغیر کسی شبہ کے، اور وہ بدیہی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے جیسے زمانہ ماضی میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم، اور دور دراز کے شہروں کا علم، یہ جملہ الملوک پر معطوف ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور ازمنہ پر بھی معطوف ہونے کا اور پہلا درستگی سے زیادہ قریب ہے اگر چہ لفظ کے اعتبار سے دور ہے۔

تشریح: خبر صادق کی دو قسمیں ہیں: (۱) پہلی قسم خبر متواتر ہے اور اس کا نام متواتر اس لئے رکھا گیا کہ تواتر کے معنی ہیں کسی کام کا یکے بعد دیگرے لگاتار ہونا اور اس خبر سے بھی علم دفعۃً واحدۃً حاصل نہیں ہوتا بلکہ تواتر سے یعنی پے بہ پے یکے بعد دیگرے حاصل ہوتا ہے،

اب اس کی تعریف کرتے ہیں کہ خبر متواتر وہ خبر ہے جو ایسے لوگوں کی زبانی سنی جائے جن کا جھوٹ پر متفق ہونا متصور نہ ہو بلکہ محال ہو۔
ماتنؒ اس کی تعریف میں ایک لفظ لائے ہیں لا یتصور اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس کا لانا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ آپ سلم العلوم میں پڑھ چکے ہیں لا حجر فی التصور یعنی تصور کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے محال کا بھی تصور ہو سکتا ہے؟
تو ماتنؒ فرماتے ہیں کہ وہ ایسے لوگوں کی زبان سے منقول ہو جن کے جھوٹ پر متفق ہونے کا تصور نہ کیا جا سکے، حالانکہ ہم جھوٹ پر متفق ہونے کا تصور کر سکتے ہیں اس لئے کہ تصور کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے تو شارحؒ ایک لفظ بڑھا کر اس کا جواب دیتے ہیں کہ لا یتصور کے معنی ہیں لا یجوز العقل یعنی عقل کے اعتبار سے ان کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو یعنی عقل ان سب کے جھوٹ پر متفق ہونے کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو بلکہ اس کو ناممکن اور محال سمجھتی ہو چاہے آپ اس کا تصور کریں یا نہ کریں۔

قولہ ومصداقہ وقوع العلم: اب سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ راویوں کی کتنی مقدار جماعت ہونے سے ہم یہ سمجھیں گے کہ اتفاق علی الکذب نہیں ہے اور یہ خبر متواتر ہے یعنی چار آدمی ہوں یا دس یا چالیس ہوں یا سو کتنا ہوں، تو اس میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ چار آدمی ہونے چاہئے اور بعض کہتے ہیں کہ بارہ، اور بعض نے چالیس اور بعض نے ستر آدمی کا ہونا ضروری قرار دیا ہے اور راجح اور مشہور قول یہ ہے اور شارحؒ کا بھی یہی خیال ہے کہ اس کا کوئی مصداق اور مقدار متعین نہیں ہے بلکہ جتنے آدمی کے خبر دینے سے بغیر کسی شبہ کے اس کے صحیح ہونے کا علم یقینی حاصل ہو جائے تو وہ خبر متواتر ہے چاہے تھوڑے آدمی کے خبر دینے سے ہو یا زیادہ آدمی کے خبر دینے سے ہو کیونکہ چیزیں مختلف ہوتیں ہیں، بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ صرف ایک آدمی کے خبر دینے سے اس کے صحیح ہونے کا یقین ہو جاتا ہے اور بعض چیزیں اتنی اہم ہوتی ہیں کہ چند آدمیوں کے خبر دینے سے بھی اس کے صحیح ہونے کا یقین نہیں ہوتا۔ جب تک کہ کافی تعداد میں اس کی خبر نہ دیں مثلاً ایک پڑوسی پڑوس میں بیمار تھا اس کے بارے میں ایک شخص نے خبر دی کہ اس کا انتقال ہو گیا تو فوراً یقین آجائے گا، ایک شخص فقیر تھا اس کے بارے میں چند آدمیوں نے آکر خبر دی کہ وہ مالدار ہو گیا ہے تو یہاں اگرچہ ایک آدمی سے زائد خبر دے رہے ہیں لیکن آپ کو یقین نہیں آئے گا بلکہ جب کافی تعداد میں اس کی تصدیق کریں گے تب یقین آئے گا اسی طرح اگر چند غیر معتبر آدمی کسی چیز کے بارے میں خبر دیتے ہیں تو کوئی بھی اس کا یقین نہیں کرتا اور اگر ایک ہی آدمی جو لوگوں کی نظر میں معتبر اور عادل ہو اگر کسی چیز کے بارے میں خبر دے تو لوگ یقین کرلیں گے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ خبر کے متواتر ہونے کے لئے نقل کرنے والوں کی کوئی خاص تعداد متعین نہیں کی جا سکتی ہے۔

قولہ وھو بالضرورۃ موجب للعلم الضروری: اس عبارت سے مصنفؒ خبر متواتر کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ بدیہی ہوتا ہے یعنی بغیر نظر وفکر کے یقین حاصل ہوتا ہے جیسے کہ زمانہ گذشتہ میں گذرے ہوئے بادشاہوں اور دور دراز جو شہر ہیں مثلاً مکہ، مدینہ منورہ وغیرہ اس کا علم ہمیں خبر متواتر سے ہے اور یہ بدیہی ہے پس معلوم ہوا کہ خبر

متواتر سے علم بدیہی حاصل ہوتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ والبلد ان النائیه کا عطف کس پر ہے تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس میں دو احتمال ہے: (۱) الملوک پر بھی عطف کرنا صحیح ہے جولفظاً دور ہے، (۲) اوراز منہ پر بھی عطف کرنا صحیح ہے جولفظاً قریب ہے لیکن الملوک الخالیة پر عطف کرنا معنی کے اعتبار سے زیادہ بہتر ہے اگر چہ وہ ازمنه کے بہ نسبت لفظ کے اعتبار سے دور ہے اور نحوی قاعدہ یہ ہے کہ قریب پر عطف کیا جائے اس لئے کہ اس صورت میں مثال دو ہو جائے گی اور دو کا علم حاصل ہوگا اور ظاہر ہے کہ وضاحت کے موقع پر دو مثال ایک مثال سے بہتر ہوتی ہے اور اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح گذشتہ زمانہ میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم تواتر سے ہوا ہے اور یہ بدیہی ہے اور جس طرح دور دراز جو شہر ہیں جیسے مکہ، مدینہ، حجاز، شام وغیرہ اس کا علم تواتر سے ہوا ہے اور یہ بدیہی ہے اسی طرح خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ بھی بدیہی ہوگا، اور دوسری صورت میں یعنی ازمنہ پر عطف کرنے کی صورت میں ایک ہی مثال ہوگی اس لئے کہ مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح زمانہ ماضی میں اور دور دراز شہروں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم بدیہی ہے اسی طرح خبر متواتر کا علم بھی بدیہی ہوگا۔

فَهٰهُنَا اَمْرَانِ اَحَدُهُمَا اَنَّ الْمُتَوَاتِرَ مُوْجِبٌ لِلْعِلْمِ وَذٰلِکَ بِالضَّرُوْرَةِ فَاِنَّا نَجِدُ مِنْ اَنْفُسِنَا الْعِلْمَ بِوُجُوْدِ مَکَّةَ وَبَغْدَادَ وَاَنَّهٗ لَيْسَ اِلَّا بِالْاَخْبَارِ وَالثَّانِیْ اَنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِهٖ ضَرُوْرِیٌّ وَذٰلِکَ لِاَنَّهٗ يَحْصُلُ لِلْمُسْتَدِلِّ وَغَيْرِهٖ حَتّٰی الصِّبْيَانِ الَّذِيْنَ لَااِهْتِدَاءَ لَهُمْ اِلَی الْعِلْمِ بِطَرِيْقِ الْاِکْتِسَابِ وَ تَرْتِيْبِ الْمُقَدِّمَاتِ.

ترجمہ: اور یہاں دو چیزیں ہیں ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ متواتر علم کا سبب ہے اور یہ بات بدیہی ہے اس لئے کہ ہم اپنے نفوس میں مکہ اور بغداد کے وجود کے علم کو پاتے ہیں، اور یقیناً وہ علم نہیں حاصل ہے مگر خبروں کے ذریعہ دوسرے یہ کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم بدیہی ہے اور یہ اس لئے کہ یہ علم حاصل ہوتا ہے مستدل اور غیر مستدل کو حتی کہ ان بچوں کو بھی جن کو اکتساب کے طریقوں اور مقدمات کی ترتیب کے جاننے کی طرف کوئی رہنمائی نہیں ہے۔

تشریح: فههنا امران: شارحؒ عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں، کہ ماتنؒ نے اپنی اس عبارت میں دو چیزوں کا دعویٰ کیا ہے اول یہ کہ خبر متواتر موجب للعلم ہے یعنی خبر متواتر سے علم ویقین حاصل ہوتا ہے دوسرے یہ کہ اس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ بدیہی ہوتا ہے نظری نہیں ہوتا جو استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف ہوتا ہے، اب شارحؒ ان دونوں دعووں کو دلیل سے ثابت کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ پہلے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ ہم کو مکہ، مدینہ، بغداد وغیرہ کا علم یقینی حاصل ہے لیکن یہ اس وجہ سے نہیں کہ ہم نے اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے بلکہ خبر متواتر سے حاصل ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ خبر متواتر علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے اور اس سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور دوسرے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ مکہ اور بغداد کا علم جس طرح ایک

عالم کو ہے جوکسب واکتساب اور استدلال وترتیب مقدمات سے واقف ہوتا ہے اسی طرح ایک جاہل اور بچہ کو بھی ہے جوان سب چیزوں سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں پس معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے علم بدیہی ہی حاصل ہوتا ہے علم نظری واستدلالی حاصل نہیں ہوتا کیونکہ علم نظری ہر شخص کو حاصل نہیں ہوتا بلکہ انہی لوگوں کو حاصل ہوتا ہے جوکسب واکتساب اور استدلال سے واقف ہوں۔

اور بالفاظ دیگر اس کو یوں سمجھئے کہ دلیل یہ ہے کہ جوعلم نظری واستدلالی ہوتا ہے وہ ہر شخص کو حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف اسی شخص کو حاصل ہوتا ہے جو مقدمات کو ترتیب دینا جانتا ہوتو اگر خبر متواتر سے حاصل ہونے والے علم کو بدیہی نہ مانو بلکہ نظری مانو تو قاعدہ کے اعتبار سے یہ ہونا چاہئے کہ اس سے علم صرف اسی کو حاصل ہو جو مقدمات کو ترتیب دینا جانتا ہو حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مکہ وبغداد وغیرہ کا علم جو خبر متواتر سے ہوا ہے یہ جس طرح ایک عالم کو حاصل ہے اسی طرح ایک جاہل اور بچوں کو بھی حاصل ہے پس معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ بدیہی ہوتا ہے نظری نہیں ہوتا۔

وَاَمَّا خَبَرُ النَّصَارٰیٰ بِقَتْلِ عِیْسٰی علیہ السلام وَالْیَهُوْدِ بِتَابِیْدِ دِیْنِ مُوْسٰی علیہ السلام فَتَوَاتُرُهٗ مَمْنُوْعٌ. فَاِنْ قِیْلَ خَبَرُ کُلِّ وَاحِدٍ لَایُفِیْدُ اِلَّا الظَّنَّ وَضَمُّ الظَّنِّ اِلَی الظَّنِّ لَایُوْجِبُ الْیَقِیْنَ وَاَیْضًاجَوَازُ کِذْبِ کُلِّ وَاحِدٍ یُوْجِبُ جَوَازَ کِذْبِ الْمَجْمُوْعِ لِاَنَّهٗ نَفْسُ الْاٰحَادِ.قُلْنَارُبَّمَایَکُوْنُ مَعَ الْاِجْتِمَاعِ مَالَا یَکُوْنُ مَعَ الْاِنْفِرَادِ کَقُوَّةِ الْحَبْلِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ الشَّعْرَاتِ.

ترجمہ: بہر حال نصاریٰ کا خبر دینا عیسیٰؑ کے قتل کی اور یہود کا خبر دینا موسیٰؑ کے دین کے ابدی ہونے کی تو اس کا متواتر ہونا تسلیم نہیں پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر ایک کی خبر ظن ہی کا فائدہ دیتی ہے اور ظن کو ظن سے ملانا یقین نہیں پیدا کرتا، نیز ہر ایک کے کذب کا ممکن ہونا مجموعہ کے کذب کے ممکن ہونے کو ثابت کرتا ہے، اس لئے کہ وہ بعینہٖ احاد ہے ہم جواب دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کے ساتھ وہ بات ہوتی ہے جو انفراد کے ساتھ نہیں ہوتی جیسے بہت سے بالوں سے بٹی ہوئی رسی کی قوت۔

تشریح: یہ عبارت ایک اشکال مقدر کا جواب ہے، اشکال کا حاصل یہ ہے کہ اگر خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے تو پھر نصاریٰ جو حضرت عیسیٰؑ کے قتل کئے جانے کی خبر تواتر سے دے رہے ہیں اور یہود جو حضرت موسیٰؑ کے دین کی تابیدی کی تواتر سے خبر دے رہے ہیں اس سے بھی علم یقینی حاصل ہونا چاہئے، اور یہ عقیدہ رکھنا چاہئے کہ حضرت عیسیٰؑ قتل ہو چکے اور حضرت موسیٰؑ کا دین ہمیشہ باقی رہے گا، حالانکہ آپ اس کے قائل نہیں ہیں پس معلوم ہوا کہ خبر متواتر علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی۔

تو شارحؒ اسی اشکال کا جواب دیتے ہیں کہ نصاریٰ اور یہود کی خبر کو خبر متواتر کہنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تواتر میں یہ شرط ہے کہ وہ ایسے لوگوں سے سنی جائے جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو اور یہاں یہود و نصاریٰ کا جھوٹ پر متفق ہونا ممکن ہے اس لئے کہ جب انہوں نے اپنی کتاب میں تحریف کر ڈالی اور اپنے نبی کو قتل کرنے کی ناپاک کوشش کی تو یہ جھوٹ بھی بول سکتے

ہیں اور جب یہ خبر متواتر نہ رہی تو پھر اس سے علم یقینی کیسے حاصل ہو سکتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تواتر میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ شروع سے لے کر آخر تک ہر زمانہ میں اس کے رواۃ اتنی تعداد میں موجود ہوں جن کا عادۃً توافق علی الکذب محال ہو، اور یہاں یہ شرط نہیں پائی جا رہی ہے اس لئے کہ نصاریٰ نے جب اس شخص کو عیسیٰؑ سمجھ کر قتل کیا تھا جو حضرت عیسیٰؑ کے مشابہ تھا اس وقت چھ یا سات آدمی تھے اور یہ تعداد قلیل ہے، جن کی خبر کو خبر متواتر نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح یہودیوں پر ایک زمانہ ایسا آیا تھا کہ جس میں سب یہودی قتل کر دیئے گئے تھے صرف چند آدمی باقی بچے تھے، اور وہ زمانہ مشہور مجوسی بادشاہ بخت نصر کا تھا اور ظاہر ہے کہ چند آدمی کی خبر کو متواتر نہیں کہہ سکتے۔

دوسرے یہ کہ جب اس مشابہ آدمی کو عیسیٰؑ سمجھ کر قتل کیا تھا اس وقت خود انہی میں اختلاف ہو گیا تھا بعض یہ کہتے تھے کہ یہی حضرت عیسیٰؑ ہیں اور بعض یہ کہتے تھے کہ یہ حضرت عیسیٰؑ نہیں ہیں اس لئے کہ اگر یہ عیسیٰؑ ہیں تو پھر وہ شخص کہاں گیا جو پکڑنے اور مارنے کے لئے گیا تھا حاصل یہ کہ ان کی خبر کو خبر متواتر نہیں کہہ سکتے اور جب یہ متواتر نہیں تو پھر ان سے علم یقینی کیسے حاصل ہو سکتا ہے۔

فان قیل: اعتراض ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ خبر متواتر موجب ومفید للعلم الیقین ہے صحیح نہیں ہے اس لئے کہ خبر متواتر خبر واحد سے مل کر بنتا ہے اور خبر واحد انفرادی طور پر مفید للظن ہوتا ہے لہٰذا اگر کئی خبر واحد کو ملا کر ایک بنا دیا جائے تب بھی یہ مفید للظن ہی ہوگا اس لئے کہ ظن کو ظن سے ملانے سے یقین نہیں حاصل ہو سکتا بلکہ ظن ہی حاصل ہوگا۔

دوسرا اشکال آپ کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ خبر متواتر خبر واحد کے مجموعہ کا نام ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی چیز میں انفرادی طور پر کذب کا احتمال ہوگا تو اس کے مجموعہ میں بھی کذب کا احتمال ہوگا لہٰذا جب خبر واحد میں انفرادی طور پر کذب کا احتمال ہے تو اس سے مل کر جو مجموعہ تیار ہوتا ہے خبر متواتر کا اس میں بھی کذب کا احتمال ہوگا، اور جب خبر متواتر میں کذب کا احتمال ہے تو پھر اس سے علم یقینی حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ ظن ہی حاصل ہوگا۔

قلنا ربما یکون: شارح اس مذکورہ دونوں اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا ہمیں تسلیم ہے کہ خبر واحد مفید للظن ہے اور اس میں کذب کا احتمال ہوتا ہے لیکن یہ کہنا کہ خبر متواتر جو خبر واحد کا مجموعہ ہے اس میں بھی کذب کا احتمال ہوگا اور یہ بھی مفید للظن ہوگا یہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شی میں انفرادی طور پر قوت نہیں ہوتی لیکن اس کا جو مجموعہ ہوتا ہے اس میں بہت ہی زیادہ قوت ہوتی ہے مثلاً ایک رسی ہے اس میں زیادہ قوت نہیں ہوتی اس کو آسانی سے توڑ سکتے ہیں لیکن اگر ایسی ہی کئی رسیوں کو ملا کر ایک مجموعہ تیار کر دیا جائے تو اس میں بہت ہی زیادہ قوت پیدا ہو جائے گی اور اس کو توڑنا مشکل ہوگا، اسی طرح خبر واحد اگرچہ انفرادی طور پر مفید للظن ہوتا ہے لیکن اگر کئی ایک کو ملا کر ایک مجموعہ تیار کر دیا جائے جس کو خبر متواتر کہتے ہیں تو اس میں یقین آجائے گا اور مفید للعلم الیقینی ہو جائے گا۔

فَاِنْ قِيْلَ اَلضَّرُوْرِيَّاتُ لَايَقَعُ فِيْهَا التَّفَاوُتُ. وَالْاِخْتِلَافُ وَنَحْنُ نَجِدُ الْعِلْمَ بِكَوْنِ الْوَاحِدِ نِصْفَ الْاِثْنَيْنِ اَقْوىٰ مِنَ الْعِلْمِ بِوُجُوْدِ اِسْكَنْدَرَ وَالْمُتَوَاتِرُ قَدْاَنْكَرَتْ اِفَادَتَهٗ

اَلْعِلْمَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْعُقَلَاءِ كَالسُّمَنِيَّةِ وَالْبَرَاهِمَةِ. قُلْنَاهٰذَامَمْنُوْعٌ بَلْ قَدْ يَتَفَاوَتُ اَنْوَاعُ الضَّرُوْرِيِّ بِوَاسِطَةِ التَّفَاوُتِ فِي الْاِلْفِ وَالْعَادَةِ وَالْمُمَارَسَةِ وَالْاِخْطَارِ بِالْبَالِ وَتَصَوُّرَاتِ اَطْرَافِ الْاَحْكَامِ وَقَدْ يَخْتَلِفُ فِيْهِ مُكَابَرَةً وَعِنَادًا كَالسُّوْفِسْطَائِيَّةِ فِيْ جَمِيْعِ الضَّرُوْرِيَّاتِ.

ترجمه: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ضروریات میں نہ تو تفاوت ہوتا ہے اور نہ اختلاف حالانکہ ہم واحد کے دو کے آدھا ہونے کے علم کو وجود اسکندر کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں اور متواتر کے مفید علم ہونے کا عقلاء کی ایک جماعت جیسے سمنیہ اور براہمہ نے انکار کیا ہے ہم جواب دیں گے کہ یہ بات تسلیم نہیں ہے بلکہ ضروری کے اقسام میں انسیت اور عادت اور استعمال اور دل میں بات گذرنے اور (قضیہ کے) اطراف (موضوع،محمول) کے تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ سے تفاوت ہوتا ہے، اور کبھی تکبر اور عناد کی وجہ سے بھی ضروریات میں اختلاف ہوتا ہے جیسے سوفسطائیہ (کا اختلاف) تمام بدیہات میں۔

تشریح: دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ کا خبر متواتر سے حاصل ہونے والے علم کو بدیہی کہنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ بدیہات میں باہم تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا لہٰذا خبر متواتر سے حاصل ہونے والے علم میں بھی تفاوت اور اختلاف نہ ہونا چاہئے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس میں دونوں چیزیں موجود ہیں، تفاوت تو اس وجہ سے کہ اس بات کا علم کہ ایک دو کا آدھا ہے یہ خبر متواتر سے ہوا ہے اور اسکندر کے وجود کا علم یہ بھی خبر متواتر سے ہوا ہے لیکن دونوں میں فرق ہے پہلا علم زیادہ قوی ہے دوسرے کے علم سے، اور اختلاف اس وجہ سے کہ عقلاء کی ایک جماعت مثلاً سمنیہ و براہمہ نے اس کے یعنی خبر متواتر کے مفید علم ہونے کا انکار کیا ہے پس معلوم ہوا کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم بدیہی نہیں ہوتا بلکہ نظری واستدلالی ہوتا ہے۔

قوله كا سمنيه: یہ لفظ سین کے ضمہ اور میم کے فتحہ کے ساتھ ہے اور ہندوستان کے مشہور مندر سومنات کی طرف منسوب ہے جس کے پجاریوں کو سمنیہ کہتے ہیں اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ سمن کفار ہند کے ایک بت کا نام ہے جس کی طرف نسبت کر کے ان کو سمنیہ کہا جاتا ہے۔

البراهمه: یہ کفار ہند کی ایک قوم ہے جو اپنے سردار برہمن یا براہام نامی کی طرف منسوب ہو کر براہمہ کہلاتی ہے اور بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ براہام ایک بت کا نام ہے جس کی طرف یہ لوگ منسوب ہیں۔

مذکورہ اشکال کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ بدیہات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا مطلقاً تسلیم نہیں ہے اسلئے کہ کبھی انسیت اور عادت اور ممارست یعنی مشق واستعمال میں تفاوت کی وجہ سے تفاوت ہو جاتا ہے، مثلاً واحد اور اثنین کا عدد کثرت استعمال کی بنا پر بہت مانوس ہیں اسی طرح ان دونوں کے درمیان آدھے اور دگنے کی نسبت بھی بہت مانوس ہے لیکن سکندر کا نام قلیل الاستعمال کی بنا پر زیادہ مانوس نہیں ہے اس لئے دونوں کے علم میں بھی تفاوت ہے کہ ہم ایک کے علم کو دوسرے کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں۔

اور اسی طرح کبھی اطراف قضیہ یعنی موضوع اور محمول کے تصور میں تفاوت کی وجہ سے بدیہات میں تفاوت ہو جاتا ہے.
مثلاً ایک قضیہ ہے کہ آفتاب روشن ہے اور دوسرا قضیہ ہے کہ واجب الوجود عرض نہیں ہے اور یہ دونوں بدیہی ہیں لیکن چوں کہ پہلے قضیہ میں موضوع و محمول کا تصور بدیہی ہے اور دوسرے قضیہ میں موضوع اور محمول کا تصور نظری ہے اس لئے دونوں کے علم میں بھی تفاوت ہے کہ ہم ایک کے علم کو دوسرے کے علم سے زیادہ واضح پاتے ہیں، اور اسی طرح بدیہات میں کبھی عناداً اور تکبراً اختلاف ہو جاتا ہے، جیسے کہ سوفسطائیہ تمام بدیہات میں اختلاف کرتے ہیں، لیکن ان کا اختلاف بالاتفاق معتبر نہیں ہے ورنہ تمام بدیہات کا بطلان لازم آئے گا لہٰذا ثابت ہو گیا کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم بدیہی ہے نظری واستدلالی نہیں

وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ الْمُؤَيَّدُ اَىْ اَلثَّابِتُ رَسَالَتُهٗ بِالْمُعْجِزَةِ وَالرَّسُوْلُ اِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِلَى الْخَلْقِ لِتَبْلِيْغِ الْاَحْكَامِ وَقَدْيُشْتَرَطُ فِيْهِ الْكِتَابُ بِخِلَافِ النَّبِيِّ فَاِنَّهٗ اَعَمُّ وَالْمُعْجِزَةُ اَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ قُصِدَ بِهٖ اِظْهَارُ صِدْقِ مَنِ ادَّعٰى اَنَّهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ تَعَالٰى. وَهُوَ اَىْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ يُوْجِبُ الْعِلْمَ الْاِسْتِدْلَالِيَّ اَىْ اَلْحَاصِلَ بِالْاِسْتِدْلَالِ اَىِ النَّظْرِ فِي الدَّلِيْلِ وَهُوَ الَّذِىْ يُمْكِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِيْحِ النَّظْرِفِيْهِ اِلَى الْعِلْمِ بِمَطْلُوْبٍ خَبَرِيٍّ وَقِيْلَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَايَا يَسْتَلْزِمُ لِذَاتِهٖ قَوْلاً اٰخَرَ فَعَلَى الْاَوَّلِ اَلدَّلِيْلُ عَلٰى وُجُوْدِ الصَّانِعِ هُوَالْعَالَمُ وَعَلَى الثَّانِيْ قَوْلُنَا اَلْعَالَمُ حَادِثٌ وَكُلُّ حَادِثٍ فَلَهٗ صَانِعٌ وَاَمَّا قَوْلُهُمْ اَلدَّلِيْلُ هُوَ الَّذِىْ يَلْزِمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهٖ اَلْعِلْمُ بِشَيْئٍ آخَرَ فَبِالثَّانِيْ اَوْفَقُ

ترجمہ: اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے جس کی تائید کی گئی ہو یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام کی تبلیغ کے لئے بھیجا ہو، اور کبھی اس میں کتاب کی شرط لگائی جاتی ہے، برخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے اور معجزہ وہ چیز ہے جو عادت الٰہی کو توڑنے والا ہے جس کے ذریعہ اس شخص کی سچائی کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو جس نے اپنے رسول ہونے کا دعویٰ کیا ہے، اور وہ یعنی خبر رسول علم استدلالی کو واجب کرتا ہے یعنی ایسے علم کو جو استدلال سے یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہوتا ہے، اور دلیل وہی وہ چیز ہے جس میں صحیح نظر کرنے سے مطلوب خبری کے علم کی طرف پہنچنا ممکن ہوتا ہے اور کہا گیا کہ دلیل ایسا قول ہے جو ایسے چند قضیوں سے مرکب ہو جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو، تو پہلی تعریف کی بنا پر صانع کے وجود پر دلیل صرف عالم ہے اور دوسری تعریف کی بنا پر دلیل ہمارا یہ قول ہے العالم حادث و کل حادث فلہ صانع اور بہر حال مناطقہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے جس کے جاننے سے دوسری چیز کا جاننا لازم آئے تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

تشریح: ماقبل میں بتایا گیا کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں: خبر متواتر اور خبر رسول۔ تو جب خبر صادق کی پہلی قسم کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب دوسری قسم یعنی خبر رسول کو بیان فرما رہے ہیں۔ رسول کس کو کہتے ہیں؟ رسول وہ ہے جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہو اب شارحؒ اس کی توضیح کرتے ہیں کہ رسول کے دو معنی ہیں: (۱) لغوی، (۲) اصطلاحی۔ رسول کے لغوی معنی ہیں بھیجا ہوا، اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ رسول ایک ایسا انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ مخلوق کی طرف احکام شرعیہ کی تبلیغ کے لئے بھیجتا ہے۔

تو اب یہاں آپ کو دو باتیں سمجھنی ہیں: (۱) اول یہ کہ رسول و نبی میں فرق ہے یا نہیں اور اگر ہے تو کیا ہے؟ (۲) دوم یہ کہ معجزہ اور کرامت میں فرق ہے یا نہیں اور اگر ہے تو کیا ہے؟

(۱) پہلی بات ملاحظہ فرمایئے نبی اور رسول کے درمیان نسبت کے بارے میں تین مذہب ہیں: پہلا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں میں تباین کی نسبت ہے رسول اس کو کہتے ہیں جس کو نئی شریعت دے کر بھیجا گیا ہو، اور نبی وہ ہے جس کو اپنے سے ماقبل والی شریعت کی تبلیغ کے لئے بھیجا گیا ہو کوئی نئی شریعت نہ دی گئی ہو۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں میں تساوی کی نسبت ہے یعنی دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے یہ مذہب ماتنؒ اور شارحؒ دونوں کا ہے ماتنؒ کا اس وجہ سے کہ اگر ان دونوں میں تساوی نہ ہوتی تو خبر صادق کی تین قسمیں ہوتیں خبر متواتر، خبر رسول، خبر نبی۔ اور شارح کا اس وجہ سے کہ انہوں نے رسول کی تعریف کو مطلق رکھا کتاب یا نئی شریعت کی قید نہیں لگائی۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ رسول عام ہے کیونکہ وہ انسان میں سے ہوتا ہے اور ملائکہ میں سے بھی ہوتا ہے اور نبی خاص ہے کیونکہ وہ صرف انسانوں میں سے ہوتا ہے، اور اس آخری مذہب میں ایک مذہب اور بھی ہے جو جمہور کا ہے کہ رسول خاص ہے کیونکہ رسول وہ ہے جس کو کتاب دی گئی ہو اور نبی عام ہے چاہے اس کو کتاب ملی ہو یا نہ ملی ہو، اسی کو شارحؒ نے قد یشترط فیه الکتاب سے ذکر کیا ہے۔ چوتھی قسم یعنی عموم خصوص من وجہ کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

نوٹ: پہلا مذہب ضعیف ہے اس لئے کہ احادیث میں آتا ہے کہ رسول کی تعداد تین سو تیرہ ہے لہٰذا پہلے مذہب کے اعتبار سے کتابیں بھی اتنی ہونی چاہئے حالاں کہ وہ ایک سو چودہ ہیں پس معلوم ہوا کہ رسول کے لئے نئی کتاب کا دینا ضروری نہیں ہے، اس کا بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ بعض کتابوں کا نزول مکرر ہوا ہے یعنی ایک کتاب کئی پیغمبروں پر نازل کی گئی ہے جیسے سورہ فاتحہ کا نزول کئی مرتبہ ہوا ہے لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں۔

دوسری بات جو یہاں سمجھنے کی ہے وہ یہ ہے کہ معجزہ کے لغوی معنی ہیں عاجز کرنے والا یا عاجز کر دینے والا اور معجزہ کے اصطلاحی معنی وہ ہیں جس کو شارحؒ نے بیان فرمایا ہے وہ یہ کہ معجزہ نام ہے خلاف عادت کام کا ظاہر ہونا اس شخص کے ہاتھ پر جو نبوت کا دعویٰ کرتا ہے اور یہ معجزہ اس لئے دیا جاتا ہے تاکہ دعویٰ نبوت میں اس کی سچائی ظاہر ہو جائے اور لوگ اس کی نبوت کا یقین کرلیں، اس کی تفصیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی عادت کے خلاف جو کام صادر ہو رہا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو مومن سے صادر ہوگا یا کافر سے اگر مومن سے صادر ہوتا ہے تو اس کی تین صورتیں ہے: وہ یا تو کسی عام مومن سے صادر ہوگا یا کسی خاص مومن سے یا کسی اخص الخاص مومن سے صادر ہوگا، اگر عام مومن سے صادر ہو رہا ہے تو اس کو معونت کہتے ہیں کہ حضرت حق جل

معجزہ کی مدد اس کے ساتھ لاحق ہے اور اگر کسی خاص مومن یعنی ولی سے صادر ہو رہا ہے تو اس کو کرامت کہتے ہیں اور اگر کسی اخص الخاص یعنی نبی سے صادر ہو رہا ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا قبل نبوت ہوگا یا بعد نبوت اگر اول ہے تو اس کو ارہاص کہتے ہیں ارہاص کے معنی بنیاد کے ہیں چونکہ اس قسم کے خوارق نبوت کے مبادی اور مقدمات ہوتے ہیں اس لئے اس کو ارہاص کہتے ہیں، اور اگر ثانی ہے یعنی بعد نبوت تو اس کو معجزہ کہتے ہیں۔ اور اگر یہ خلاف عادت کام کافر سے صادر ہوتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے ارادے کے موافق ہوگا یا مخالف اگر مخالف ہے تو یہ اہانت ہے اور اگر موافق ہے تو یہ استدراج ہے۔ ان دونوں باتوں کے ملاحظہ کے بعد اب اصل کتاب کی طرف آیئے! ماتنؒ نے اس عبارت میں دو دعویٰ کیا ہے: (۱) خبر رسول موجب ومفید علم ہے، (۲) خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ علم استدلالی ہوتا ہے جو دلیل کے مقدمات ترتیب دینے سے حاصل ہوتا ہے علم بدیہی نہیں ہوتا۔

اب شارحؒ پہلے دلیل کی تعریف کر کے ان دونوں دعوؤں کو دلیل سے ثابت کرتے ہیں، دلیل کی تین تعریف کی ہے جس میں پہلی تعریف متکلمین کی جانب سے ہے اور دوسری وتیسری مناطقہ کی جانب سے ہے، متکلمین دلیل کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ دلیل نام ہے ان اسباب وآلات کا جس میں صحیح نظر وفکر کر کے مقصود تک پہونچا جاتا ہے اور مناطقہ دلیل کی یوں تعریف کرتے ہیں کہ دلیل اس کلام کو کہتے ہیں جو ایسے چند قضایا سے مرکب ہو کہ جس کے تسلیم کر لینے سے دوسرے کلام کو یعنی نتیجہ کو تسلیم کرنا لازم آئے۔

اور ان دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف کی بنا پر دلیل مفرد ہوگی اور صانع کے وجود کی دلیل صرف عالم ہوگا اس لئے کہ نظام عالم ایک ایسی چیز ہے کہ اگر اس میں صحیح غور وفکر کیا جائے تو صانع کے وجود تک پہنچا دے گا، اس لئے کہ جب ایک معمولی سی چیز بغیر صانع کے وجود میں نہیں آسکتی تو اتنا بڑا عالم کیسے بغیر صانع کے وجود میں آسکتا ہے یقیناً اس کا کوئی صانع ضرور ہوگا۔ اور دوسری تعریف کی بنا پر دلیل مرکب ہوگی، اس لئے کہ دلیل یہ پورا مجموعہ ہوگا، العالم حادث و کل حادث فله صانع اس لئے کہ یہ ایسا کلام ہے جس کے تسلیم کر لینے سے یہ نتیجہ تسلیم کرنا لازم آئے گا کہ فالعالم له صانع۔ اس لئے کہ جب آپ صغریٰ وکبریٰ کو مان لیں گے تو نتیجہ مجبوراً ماننا پڑے گا۔ اور مناطقہ نے دلیل کی اس طرح بھی تعریف کی ہے کہ دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے لازمی طور پر دوسری شی کا علم ہو جائے، اس کے بارے میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ کوئی علیحدہ تعریف نہیں ہے بلکہ مذکورہ بالا دوسری تعریف میں داخل ہے کیونکہ جس طرح اس تعریف میں نتیجہ کا علم لازم قرار دیا گیا ہے اسی طرح دوسری تعریف میں بھی نتیجہ کا علم لازم قرار دیا گیا ہے، بخلاف پہلی تعریف کے کہ اس میں نتیجہ تک پہونچنے کو ممکن کہا گیا ہے۔

وَاَمَّا كَوْنُهُ مُوْجِبًا لِلْعِلْمِ فَلِلْقَطْعِ بِاَنَّ مَنْ اَظْهَرَ اللّٰهُ تَعَالىٰ الْمُعْجِزَةَ عَلٰى يَدِهٖ تَصْدِيْقًا لَهٗ فِيْ دَعْوَى الرِّسَالَةِ كَانَ صَادِقًا فِيْمَا اَتٰى بِهٖ مِنَ الْاَحْكَامِ وَاِذَا كَانَ صَادِقًا يَقَعُ الْعِلْمُ بِمَضْمُوْنِهَا قَطْعًا وَاَمَّا اَنَّهٗ اِسْتِدْلَالِيٌّ فَلِتَوَقُّفِهٖ عَلَى الْاِسْتِدْلَالِ وَاسْتِحْضَارِ اَنَّهٗ خَبَرُ مَنْ ثَبَتَ رِسَالَتُهٗ بِالْمُعْجِزَاتِ وَكُلُّ خَبَرٍ هٰذَا شَاْنُهٗ فَهُوَ صَادِقٌ وَمَضْمُوْنُهٗ وَاقِعٌ.

ترجمہ: اور بہر حال خبر رسول کا موجب علم ہونا تو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کے لئے معجزہ ظاہر فرمایا ہے وہ اپنے لائے ہوئے احکام میں سچا ہے اور جب وہ سچا ہے تو احکام کے مضمون کا علم یقینی ہوگا اور بہر حال یہ بات کہ وہ علم استدلالی ہے تو یہ استدلال پر اور اس بات کے استحضار پر موقوف ہونے کی وجہ سے ہے کہ یہ اس ذات کی خبر ہے جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور ہر وہ چیز جس کا یہ حال ہو وہ صادق ہے اور اس کا مضمون واقع ہے۔

تشریح: **اما کونه موجبا للعلم**۔ یہاں سے شارحؒ پہلے دعوے کی دلیل بیان کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ خدا نے جس کے دعوی نبوت کی تصدیق کے لئے معجزہ ظاہر کیا ہے یقیناً وہ تمام احکامات میں سچا ہوگا اور جب وہ سچا ہے تو اس کی بات مفید للعلم الیقینی ہوگی اس لئے کہ صادق آدمی کی بات پر لوگ یقین کر لیتے ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ خبر رسول مفید علم ہے۔

قولہ واما انه استدلالی: یہاں سے دوسرے دعوی کی دلیل بیان کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ استدلال پر موقوف ہے اور اس کو یوں یاد رکھنا ضروری ہوتا ہے کہ یہ خبر ہے اس رسول کی جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہو چکی ہے اور ہر وہ خبر جس کی شان یہ ہو وہ صادق ہوتی ہے اور واقعہ کے مطابق ہوتی ہے لہٰذا خبر رسول صادق ہوگی تو چونکہ اس میں استدلال کی ضروری پڑتی ہے اور ترتیب مقدمات کو ذہن میں مستحضر رکھنا پڑتا ہے اس لئے اس سے حاصل ہونے والے علم کو استدلالی کہتے ہیں۔

وَالْعِلْمُ الثَّابِتُ بِهٖ اَیْ بِخَبَرِ الرَّسُوْلِ یُضَاهِیْ اَیْ یُشَابِهُ الْعِلْمَ الثَّابِتَ بِالضَّرُوْرَةِ كَالْمَحْسُوْسَاتِ وَالْبَدِیْهِیَّاتِ وَالْمُتَوَاتِرَاتِ فِی التَّیَقُّنِ اَیْ عَدَمِ اِحْتِمَالِ النَّقِیْضِ وَالثَّبَاتِ اَیْ عَدَمِ اِحْتِمَالِ الزَّوَالِ بِتَشْكِیْكِ الْمُشَكِّكِ فَهُوَ عِلْمٌ بِمَعْنَی الْاِعْتِقَادِ الْمُطَابِقِ الْجَازِمِ الثَّابِتِ وَاِلَّا لَكَانَ جَهْلًا اَوْ ظَنًّا اَوْ تَقْلِیْدًا.

ترجمہ: اور وہ علم جو خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے وہ اس علم کے مشابہ ہوتا ہے جو بدیہی طور پر حاصل ہوتا ہے جیسے محسوسات اور بدیہیات اور متواترات کا علم، یقینی ہونے میں یعنی نقیض کا احتمال نہ رکھنے میں اور ثابت ہونے میں یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھنے میں پس وہ علم ہے ایسے اعتقاد کے معنی میں جو مطابق ہو، جازم اور ثابت ہو ورنہ وہ جہل ہوگا یا ظن یا تقلید ہوگا۔

تشریح: مصنفؒ یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہے کہ خبر رسول سے جو علم استدلالی حاصل ہوتا ہے اس میں یقین اور پائیداری ہوتی ہے یا نہیں تو فرماتے ہیں کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم اس علم کے مشابہ ہوتا ہے جو مشاہدہ سے حاصل ہو یا تواتر وغیرہ سے حاصل ہو، کس چیز میں مشابہ ہوتا ہے تو فرماتے ہیں کہ یقین میں اور پائیداری میں یعنی جس طرح ہم اپنی آنکھوں سے کسی چیز کو دیکھتے ہیں تو اس میں یقین اور پائیداری ہوتی ہے یعنی اس میں نہ تو فی الحال جانب مخالف کا احتمال ہوتا ہے اور نہ فی المآل اور نہ وہ

تشکیک مشکک سے زائل اور ختم ہوتا ہے بالکل اسی طرح خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں بھی یقین اور پائداری ہوتی ہے یعنی اس میں نہ فی الحال جانب مخالف کا احتمال ہوتا ہے اور نہ فی المآل والانجام اور نہ وہ تشکیک مشکک سے ختم ہوتا ہے۔

قولہ فهو علم: شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب خبر رسول کا علم بدیہیات، متواترات ومحسوسات کے علم کی طرح یقینی ہے تو پھر یہ علم اس اعتقاد کے معنی میں ہوگا جس میں یہ تین وصف پائے جائیں: (۱) جزم ویقین، (۲) مطابقت للواقع، (۳) ثبات۔ اس لئے کہ اگر اس اعتقاد میں واقع کی مطابقت نہ ہوگی تو جہل مرکب ہوگا اور اگر جزم ویقین نہیں ہوگا بلکہ اس میں جانب مخالف کا احتمال ہوگا تو ظن ہوگا، اور اگر اس میں ثبات نہیں ہوگا بلکہ تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال ہوگا تو تقلید ہوگا۔

فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا اِنَّمَا يَكُوْنُ فِي الْمُتَوَاتِرِ فَقَطْ فَيَرْجِعُ اِلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ. قُلْنَا الْكَلَامُ فِيْمَا عُلِمَ اَنَّهٗ خَبَرُ الرَّسُوْلِ بِاَنْ سُمِعَ مِنْ فِيْهِ اَوْ تَوَاتَرَ عَنْهُ ذٰلِكَ اَوْ بِغَيْرِ ذٰلِكَ اِنْ اَمْكَنَ. وَاَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ فَاِنَّمَا لَمْ يُفِدِ الْعِلْمَ لِعُرُوْضِ الشُّبْهَةِ فِيْ كَوْنِهٖ خَبَرَ الرَّسُوْلِ. فَاِنْ قِيْلَ فَاِذَا كَانَ مُتَوَاتِرًا اَوْ مَسْمُوْعًا مِنْ فَمِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ كَانَ الْعِلْمُ الْحَاصِلُ بِهٖ ضَرُوْرِيًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ سَائِرِ الْمُتَوَاتِرَاتِ وَالْحِسِّيَّاتِ لَا اِسْتِدْلَالِيًّا. قُلْنَا الْعِلْمُ الضَّرُوْرِيُّ فِي الْمُتَوَاتِرِ هُوَ الْعِلْمُ بِكَوْنِهٖ خَبَرَ الرَّسُوْلِ ﷺ لِاَنَّ هٰذَا الْمَعْنٰى هُوَ الَّذِيْ تَوَاتَرَ الْاِخْبَارُ بِهٖ وَفِي الْمَسْمُوْعِ مِنْ فَمِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ هُوَ اِدْرَاكُ الْاَلْفَاظِ وَكَوْنُهَا كَلَامَ الرَّسُوْلِ ﷺ وَالْاِسْتِدْلَالِيُّ هُوَ الْعِلْمُ بِمَضْمُوْنِهٖ وَثُبُوْتِ مَدْلُوْلِهٖ مَثَلًا قَوْلُهٗ ﷺ اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ عُلِمَ بِالتَّوَاتُرِ اَنَّهٗ خَبَرُ الرَّسُوْلِ ﷺ وَهُوَ ضَرُوْرِيٌّ ثُمَّ عُلِمَ مِنْهُ اَنَّهٗ يَجِبُ اَنْ تَكُوْنَ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ هُوَ الْاِسْتِدْلَالِيُّ.

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ یعنی خبر رسول کا مفید علم یقینی ہونا تو صرف متواتر میں ہوگا پس یہ لوٹ جائے گی قسم اول یعنی خبر متواتر کی طرف ہم جواب دیں گے کہ گفتگو اس خبر کے بارے میں ہے جس کے متعلق جان لیا گیا ہو کہ وہ خبر رسول ہے بایں طور پر کہ وہ خبر آپ کے منہ سے سنی گئی یا وہ آپ سے تواتر کے ساتھ نقل کی گئی، یا اس کے علاوہ کسی اور طریقہ سے جو ممکن ہو۔ اور بہر حال خبر واحد پس یہ علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی اس وجہ سے کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہے، پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ جب وہ خبر متواتر ہوگی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے سنی گئی ہوگی تو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا جیسا کہ یہی تمام متواترات اور حسیات کا حکم ہے استدلالی نہیں ہوگا۔ ہم جواب دیں گے کہ وہ خبر جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر سے ثابت ہے اس میں علم ضروری وہی اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہے، اس لئے کہ یہی وہ بات ہے جس کی خبر دینا تواتر کے ساتھ واقع ہوا ہے، اور (علم ضروری) اس خبر میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے سنی گئی ہے وہی الفاظ کا ادراک ہے اور اس کا اللہ کے رسول کا کلام ہونا ہے اور علم استدلالی وہی اس کے مضمون کا علم اور اس کے مدلول کا ثبوت ہے، مثلاً

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر اس کے بارے میں تواتر سے معلوم ہوا ہے کہ یہ خبر رسول ہے اور یہ علم ضروری ہے اور اس سے یہ بات جانی گئی کہ مدعی پر بینہ واجب ہوتا ہے اور یہ علم استدلالی ہے۔

تشریح: قوله فان قيل هذا اعتراض ہوتا ہے کہ خبر صادق کو دو قسم کی طرف منقسم کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ اس کی صرف ایک ہی قسم ہے یعنی خبر متواتر کیونکہ خبر رسول خبر متواتر میں داخل ہے اس لئے کہ خبر رسول سے علم یقینی اسی وقت حاصل ہوگا جبکہ وہ خبر متواتر ہو اور جب خبر رسول خبر متواتر میں داخل ہے تو پھر اس کو خبر صادق کی ایک الگ قسم شمار کرنا صحیح نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام (یعنی ہماری یہ بات کہ خبر رسول سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے) اس خبر رسول کے بارے میں ہے جس کے بارے میں یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ یہ خبر رسول ہے اور خبر رسول ہونے کا علم تواتر ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ اس کے اسباب تین ہیں: اول یہ کہ اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست سنا گیا ہو، دوسرے یہ کہ خبر رسول ہونا تواتر سے ثابت ہو، تیسرے یہ کہ الہام سے ثابت ہو یا خواب میں سنا گیا ہو، تو اگر کسی خبر کے بارے میں معلوم ہو جائے کہ یہ خبر رسول ہے تو صرف خبر رسول ہونا ہی مفید للیقین ہوگا خواہ وہ متواتر ہو یا غیر متواتر۔ اب رہا یہ کہ پھر خبر واحد کو کیوں مفید للیقین نہیں کہتے ہو بلکہ مفید للظن کہتے ہو حالانکہ وہ بھی خبر رسول ہی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ بات اس لئے نہیں کہتے ہیں کہ یہاں اس میں یہ شبہ پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ خبر رسول ہے یا نہیں لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ یہ خبر رسول ہے تو اس سے علم یقینی حاصل ہو جائے گا، تو خلاصہ یہ نکلا کہ خبر رسول مطلقاً مفید للیقین ہے لیکن چونکہ خبر رسول کا خبر رسول ہونا تواتر ہی سے ثابت ہوتا ہے اس لئے خبر متواتر کو مفید للیقین کہتے ہیں اور خبر واحد کو نہیں کہتے۔

فان قيل فاذا كان متواتراً: دوسرا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم کو استدلالی کہنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ خبر رسول جب تواتر سے ثابت ہوتا ہے اور تواتر کا علم بدیہی ہوتا ہے لہٰذا خبر رسول کا بھی علم بدیہی ہونا چاہئے نہ کہ استدلالی اسی طرح اگر کوئی براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے سنتا ہے تو یہ خبر حاسہ سمع سے تعلق رکھنے کی بنا پر محسوس ہوگی اور محسوس کا علم بدیہی ہوتا ہے اس لئے اس خبر سے حاصل ہونے والا علم بدیہی ہوگا تو پھر استدلالی کہنے کی کیا وجہ ہے؟ اس اعتراض کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ نقل الفاظ کو کیا جاتا ہے نہ کہ معنی کو لہٰذا تواتر سے اسکا الفاظ رسول ہونا یعنی خبر رسول ہونا اور کلام رسول ہونا ثابت ہوگا اور خبر رسول سے مضمون کلام رسول کا علم ثابت ہوگا، لہٰذا اول کا علم یعنی متواتر الفاظ کے خبر رسول ہونے کا علم تو بدیہی ہوگا لیکن دوسرے کا علم یعنی کلام رسول کے مضمون کا علم استدلالی ہوگا۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر تو ان الفاظ کا خبر رسول ہونا خبر متواتر سے ثابت ہے لہٰذا اس بات کا علم کہ یہ خبر رسول ہے یہ بدیہی ہوگا اور اس کے مضمون کا علم یعنی اس بات کا علم کہ بینہ کا پیش کرنا مدعی پر ضروری ہے یہ علم استدلالی ہوگا، کیونکہ یہ علم استدلال کے بعد حاصل ہوا ہے اور وہ استدلال یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ البینۃ علی المدعی خبر رسول ہے اور خبر رسول کا مضمون صحیح

ہوتا ہے لہٰذا اس خبر کا بھی مضمون یعنی مدلی پر بینہ کا واجب ہونا صحیح ہوگا، خلاصہ یہ کہ متواتر سے حاصل ہونے والا علم اگر بدیہی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم بھی بدیہی ہو۔

فَإِنْ قِيْلَ اَلْخَبَرُ الصَّادِقُ اَلْمُفِيْدُ لِلْعِلْمِ لَايَنْحَصِرُ فِيْ النَّوْعَيْنِ بَلْ قَدْ يَكُوْنُ خَبَرَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَخَبَرَ الْمَلَكِ وَخَبَرَ اَهْلِ الْإِجْمَاعِ وَالْخَبَرَ الْمَقْرُوْنَ بِمَا يَرْفَعُ اِحْتِمَالَ الْكِذْبِ كَالْخَبَرِ بِقُدُوْمِ زَيْدٍ عِنْدَ تَسَارُعِ قَوْمِهِ اِلٰى دَارِهِ. قُلْنَا اَلْمُرَادُ بِالْخَبَرِ خَبَرٌ يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْعِلْمِ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ بِمُجَرَّدِ كَوْنِهِ خَبَرًا مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنِ الْقَرَائِنِ الْمُفِيْدَةِ لِلْيَقِيْنِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ، فَخَبَرُ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْخَبَرُ الْمَلَكِ اِنَّمَا يَكُوْنُ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى عَامَّةِ الْخَلْقِ اِذَا وَصَلَ اِلَيْهِمْ مِنْ جِهَةِ الرَّسُوْلِ فَحُكْمُهُ حُكْمُ خَبَرِ الرَّسُوْلِ وَخَبَرُ اَهْلِ الْإِجْمَاعِ فِيْ حُكْمِ الْمُتَوَاتِرِ وَقَدْ يُجَابُ بِاَنَّهُ لَايُفِيْدُ بِمُجَرَّدِهِ بَلْ بِالنَّظْرِ اِلَى الْاَدِلَّةِ الدَّالَّةِ عَلٰى كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً قُلْنَا وَكَذٰلِكَ خَبَرُ الرَّسُوْلِ ﷺ وَلِهٰذَا جُعِلَ اِسْتِدْلَالِيًّا.

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ وہ خبر صادق جو مفید علم ہو دو ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ کبھی ہوتی ہے (مفید علم) اللہ تعالیٰ کی خبر، اور فرشتہ کی خبر اور اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر جو ایسے قرائن سے ملی ہو جو کذب کا احتمال دور کردیں جیسے زید کے آنے کی خبر اس کے مکان کی طرف اس کے قوم کے دوڑتے ہوئے جانے کے وقت ہم جواب دیں گے کہ خبر سے مراد وہ خبر ہے جو عام مخلوق کے لئے علم کا سبب ہو محض اس کے خبر ہونے کی وجہ سے قطع نظر کرتے ہوئے ایسے قرائن سے جو عقلی کی رہنمائی سے مفید یقین ہوں، پس اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر عام مخلوق کے لئے اسی وقت سبب علم ہوگی جبکہ عام مخلوق کی طرف رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ سے پہونچے پس اس کا حکم خبر رسول کا حکم ہوگا، اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے، اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس بات کے ساتھ کہ وہ (یعنی اہل اجماع کی خبر) محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے بلکہ ان دلائل کے اعتبار سے ہے جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرنے والے ہیں، پس ہم کہیں گے کہ اسی طرح خبر رسول بھی ہے اور اسی وجہ سے وہ استدلالی قرار دیا گیا ہے۔

تشریح: فان قیل: اعتراض ہوتا ہے کہ خبر صادق جو مفید علم ہو اس کو دو قسموں یعنی خبر رسول اور خبر متواتر میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ خبر رسول اور خبر متواتر کے علاوہ بھی کچھ خبریں ہیں جس سے علم ویقین حاصل ہوجاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر، اور اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر واحد جس کی سچائی پر دلالت کرنے والا اور احتمال کذب کو ختم کرنے والا قرینہ موجود ہو، کہ ان سب خبروں سے بھی علم ویقین حاصل ہوجاتا ہے لہٰذا یہ بھی خبر صادق ہوئیں، اور خبر صادق کی قسمیں دو سے زائد ہوگئیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ خبر صادق جو خبر متواتر اور خبر رسول کا مقسم ہے اس سے مراد وہ خبر ہے جو مطلقاً بغیر کسی قرینہ کے

محض خبر ہونے کی وجہ سے تمام مخلوق کے لئے علم کا سبب ہو اور جب یہ مراد ہے تو اب خبر صادق کا دو قسموں میں انحصار صحیح ہوگا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر تمام مخلوق کو اسی وقت فائدہ دیتی ہے اور سبب علم بنتی ہے جبکہ یہ خبر رسول کے واسطہ سے معلوم ہو۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ اور فرشتہ عام مخلوق سے براہ راست ہم کلام نہیں ہوتا البتہ اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر جب رسول کے واسطے سے عام مخلوق کو پہنچے گی تو اس وقت ان کے لئے مفید علم ہوگی۔ مگر اس صورت میں اس کو اللہ کی خبر یا فرشتہ کی خبر نہیں کہیں گے بلکہ خبر رسول کہیں گے لہٰذا یہ دونوں خبر رسول میں داخل ہوگئیں کوئی الگ قسم نہیں رہیں اور اسی طرح خبر اجماع خبر متواتر میں داخل ہے، اس لئے کہ اس پر خبر متواتر کی تعریف صادق آتی ہے اس لئے کہ خبر اجماع ایسے لوگوں (ائمہ مجتہدین) کی خبر ہوتی ہے کہ عقل ان کے جھوٹ پر متفق ہونے کو محال سمجھتی ہے دلائل قطعیہ کی روشنی میں، اور وہ دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے **لا تجتمع امتی علی الضلالۃ** جس سے ائمہ مجتہدین کی سچائی کا یقین حاصل ہوتا ہے، اور پتہ چلتا ہے کہ جھوٹ اور غلط بات پر ائمہ مجتہدین کا اتفاق نہیں ہوسکتا اور رہی خبر واحد مقرون بالقرائن تو یہ خبر صادق میں داخل ہی نہیں، اس لئے کہ یہ محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں بلکہ قرائن کی وجہ سے مفید علم ہے اور ہماری مراد خبر صادق سے ایسی خبر ہے جو بغیر کسی قرینہ کے مفید علم ہو۔ خلاصہ یہ کہ خبر واحد مقرون بالقرائن مقسم سے خارج ہے اور اللہ کی خبر فرشتہ کی خبر، خبر رسول میں داخل ہے اور خبر اجماع خبر متواتر میں داخل ہے لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں رہا۔

قولہ وقد یجاب عنہ: اہل اجماع کی خبر سے جو اعتراض وارد ہوا تھا اس کا ایک جواب تو اوپر گذر چکا کہ خبر اجماع کوئی مستقل خبر نہیں ہے بلکہ خبر متواتر میں داخل ہے، یہاں سے اس کا دوسرا جواب دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ خبر اجماع فی نفسہ مفید علم نہیں بلکہ ان دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتے ہیں جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد **لاتجتمع امتی علی الضلالۃ** کہ میری امت کا اجماع غلط بات پر نہیں ہوسکتا اور جب یہ فی نفسہ مفید علم یقینی نہیں تو یہ مقسم ہی سے خارج ہوگا، اور خبر صادق کی قسم بھی نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ خبر صادق سے مراد وہ خبر ہے جو قرائن اور دلائل سے قطع نظر کرتے ہوئے فی نفسہ مفید علم ہو، اور عام مخلوق کے لئے ہو، اور خبر اجماع ایسی خبر نہیں ہے اور جب یہ مقسم میں داخل نہیں تو پھر اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا۔

قلنا و کذلک: شارحؒ اس جواب سے خوش نہیں ہیں فرماتے ہیں کہ اجماع کی خبر کو اس وجہ سے کہ یہ فی نفسہ مفید علم نہیں ہے آپ مقسم سے یعنی خبر صادق ہونے سے نکالتے ہیں تو پھر خبر رسول کو بھی نکالنا پڑے گا اس لئے کہ خبر رسول بھی فی نفسہ مفید نہیں بلکہ اس دلیل کی وجہ سے مفید علم ہے کہ وہ ایسی ذات کی خبر ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے اور اسی وجہ سے اس سے حاصل ہونے والے علم کو علم استدلالی کہتے ہیں کیونکہ اس میں استدلال کی ضرورت پڑتی ہے حالانکہ آپ خبر رسول کو خبر صادق میں داخل مانتے ہیں اس لئے پہلا ہی جواب صحیح ہے کہ اجماع کی خبر خبر متواتر میں داخل ہے۔

وَاَمَّا الْعَقْلُ وَهُوَ قُوَّةٌ لِلنَّفْسِ بِهَا تَسْتَعِدُّ لِلْعُلُوْمِ وَالْاِدْرَاكَاتِ وَهُوَ الْمَعْنٰى بِقَوْلِهِمْ غَرِيْزَةٌ يَّتْبَعُهَا الْعِلْمُ بِالضَّرُوْرِيَّاتِ عِنْدَ سَلَامَةِ الْاٰلَاتِ وَقِيْلَ جَوْهَرٌ تُدْرَكُ بِهِ الْغَائِبَاتُ بِالْوَسَائِطِ

وَالْمَحْسُوْسَاتُ بِالْمُشَاهَدَةِ.

ترجمہ: اور بہر حال عقل وہ انسان کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے وہ علوم اور ادراکات کی صلاحیت رکھتا ہے، اور یہی مراد ہے ان کے اس قول سے کہ عقل وہ فطری قوت ہے جس سے آلات کی درستگی کے وقت بدیہات کا علم لازمی طور پر ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ عقل ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ غائب چیزوں کا ادراک کیا جاتا ہے دلائل اور تعریفات کے واسطہ سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے۔

تشریح: مصنفؒ جب حواس اور خبر صادق کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب تیسرا سبب یعنی عقل کو بیان فرماتے ہیں۔ عقل اس قوت کا نام ہے جو اچھائی اور برائی میں تمیز پیدا کرتی ہے اس عقل کے چار نام ہیں چار مراتب کے اعتبار سے: عقل کا پہلا مرتبہ وہ ہے جو بچہ میں اس کی پیدائش کے اول وقت ہوتا ہے لیکن یہ کمزور ہوتا ہے اس میں سوچنے وسمجھنے کی طاقت نہیں ہوتی البتہ استعداد اور صلاحیت ہوتی ہے اس درجہ کی عقل کا نام عقل ہیولانی ہے کیوں کہ ہیولیٰ بھی ہر صورت سے خالی ہوتا ہے لیکن اس میں صورت کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے اسی طرح نومولود بچہ کی بھی عقل ہر طرح کے علوم سے خالی ہوتی ہے لیکن اس میں علوم کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس کے بعد جس طرح اعضاء میں نشو ونما ہوتا رہتا ہے اسی طرح عقل میں بھی ہوتا ہے اور اس میں ترقی ہوتی رہتی ہے حتی کہ بدیہات کو سمجھ لیتا ہے اور بدیہات کے ذریعہ نظریات کو سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے، اس درجہ کی عقل کا نام عقل بالملکہ ہے اس لئے کہ اس میں یہ ملکہ (استعداد) پیدا ہو جاتا ہے کہ ضروریات سے نظریات کو سمجھ لے۔ اور اس میں جب اور ترقی ہو جاتی ہے اور زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے حتی کہ وہ نظریات کا علم حاصل کر لیتا ہے اس درجہ کی عقل کا نام عقل بالفعل ہے۔ نیز بعض انسانوں کو ایسی قوت حاصل ہو جاتی ہے کہ امور معنویہ یعنی امور غیر محسوسہ کو اس طرح حاصل کرتے ہیں جس طرح کہ محسوسات کو حاصل کرتے ہیں، اس درجہ کی عقل کا نام عقل مستفاد ہے یہ چوتھے درجہ کی عقل دنیا میں صرف انبیاء کرام علیہم السلام کو حاصل ہوتی ہے ان کے علاوہ اور کسی کو حاصل نہیں ہوتی۔

اب آگے جو عقل کی تعریف کرتے ہیں وہ عقل بالفعل کی تعریف کر رہے ہیں، عقل کے بارے میں فلاسفہ اور اہل سنت کا اختلاف ہے فلاسفہ کا نظریہ یہ ہے کہ عقل ایک مجرد عن المادہ شی ہے جو اس بدن کے نظام کو چلاتا ہے اور اہل سنت والجماعت کا نظریہ یہ ہے کہ عقل ایک مجرد عن المادہ شی نہیں ہے بلکہ ایک نورانی شی ہے جو بدن کا جزء ہے اس سے الگ نہیں ہے متکلمین عقل کی تعریف کرتے ہیں کہ عقل ایک ایسی قوت ہے جس کی وجہ سے نفس میں علوم اور ادراکات کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے۔ شارحؒ نے ادراک کا عطف کیا ہے علوم پر جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں فرق ضرور ہے تو اس فرق کو سمجھئے کہ علوم وادراک میں لغوی اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے لیکن فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان فرق ہے عقل سے ادراک محسوسات کا ہوتا ہے اور معقولات کا بھی ہوتا ہے اسی طرح اللہ کے وجود کا بھی ادراک ہوتا ہے اور یہ ادراک امور غیر محسوسہ کا ہے۔ تو جس ادراک کا تعلق حواس خمسہ سے ہو اس کا نام فلاسفہ کے یہاں علم نہیں ہے بلکہ ادراک ہے، لیکن متکلمین کے یہاں عقل کے ذریعہ جو ہمیں ادراک ہوتا ہے خواہ

حواس کے واسطہ سے ہو یا بغیر واسطہ کے سب کا نام علم ہے۔

اور سب سے پہلے عقل کی جو تعریف کی ہے وہ متکلمین کے اعتبار سے ہے، اور دوسری تعریف یہ ہے کہ عقل وہ ایک طبعی وصف ہے جو پیدائش کے وقت ہی رکھ دیا جاتا ہے جس کے ذریعہ آلات واسباب کے صحیح ہونے کے وقت بدیہات کا علم لازمی طور پر ہوتا ہے۔

غریزہ: یہ انسان کے فطری اوصاف کے لئے بولا جاتا ہے جو اس کے خمیر میں ڈالا جاتا ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہی ہے اس لئے کہ یہی تعریف اصل ہے اور پہلی تعریف اس کا نتیجہ ہے کیونکہ جب بدیہات کا علم ہو جائے گا تو ان کے ذریعہ نظریات کے حاصل کرنے کی استعداد وصلاحیت بھی پیدا ہو جائے گی، اور ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے عقل عرض ہے جوہر نہیں ہے اس لئے کہ عقل کی تعریف قوت یا وصف سے کی گئی ہے اور یہ دونوں عرض ہیں اس لئے معلوم ہوا کہ عقل عرض ہے اور فلاسفہ جو عقل کو جوہر اور مجرد عن المادہ مانتے ہیں وہ یوں تعریف کرتے ہیں کہ عقل نام ہے اس جوہر کا جس کے ذریعہ نظریات کا علم حاصل ہوتا ہے دلائل اور تعریفات کے واسطہ سے اور بدیہات کا علم حاصل ہوتا ہے مشاہدہ سے بغیر کسی دلیل یا تعریف کے واسطہ کے۔

تعریف کہتے ہیں اس بدیہی تصور کو جس کے ذریعہ نظری تصور کو حاصل کیا جائے۔

اور دلیل کہتے ہیں اس بدیہی تصدیق کو جس کے ذریعہ نظری تصدیق کو حاصل کیا جائے۔

فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ صَرَّحَ بِذٰلِكَ لِمَا فِيْهِ مِنْ خِلَافِ السُّمَنِيَّةِ وَالْمَلَاحِدَةِ فِيْ جَمِيْعِ النَّظَرِيَّاتِ وَبَعْضِ الْفَلَاسِفَةِ فِي الْإِلٰهِيَّاتِ بِنَاءً عَلٰى كَثْرَةِ الْإِخْتِلَافِ وَتَنَاقُضِ الْآرَاءِ. وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِفَسَادِ النَّظْرِ فَلَا يُنَافِيْ كَوْنَ النَّظْرِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْعَقْلِ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ عَلٰى اَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ اِسْتِدْلَالٌ بِنَظْرِ الْعَقْلِ فَفِيْهِ اِثْبَاتُ مَا نَفَيْتُمْ فَيَتَنَاقَضُ فَاِنْ زَعَمُوْا اَنَّهٗ مُعَارَضَةٌ لِلْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ قُلْنَا اِمَّا اَنْ يُفِيْدَ شَيْئًا فَلَا يَكُوْنُ فَاسِدًا اَوْ لَا يُفِيْدُ فَلَا يَكُوْنُ مُعَارَضَةً.

ترجمہ: پس وہ (عقل بھی) سبب علم ہے، مصنفؒ نے اس کی (عقل کے سبب علم ہونے کی) صراحت کی اس لئے کہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ کا تمام نظریات میں اختلاف ہے اور بعض فلاسفہ کا (اختلاف ہے) الٰہیات میں کثرت اختلاف اور تناقض آرا کی بنا پر۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ (اختلاف وتناقض) نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے لہٰذا یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا، علاوہ ازیں جو تم نے ذکر کیا ہے یہ بھی تو نظر عقل ہی سے استدلال ہے تو اس میں اس چیز کا اثبات ہے جس کی تم نے نفی کیا ہے پس اگر وہ گمان کریں کہ یہ تو فاسد کا فاسد سے معارضہ ہے، ہم کہیں گے کہ یہ (یعنی اس نظر فاسد سے تمہارا معارضہ) یا تو کچھ مفید ہوگا تو فاسد نہیں ہوگا یا مفید نہیں ہوگا تو معارضہ نہیں ہوگا۔

تشریح: قولہ صرح بہ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے ماقبل میں جب دو سبب (حواس، خبر

صادق) کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا تھا تو ان کے سبب علم ہونے کا تذکرہ نہیں کیا تھا بلکہ ماقبل پر اکتفا کرلیا تھا اس لئے کہ ماقبل میں ان کے سبب علم ہونے کا تذکرہ کر چکے ہیں، تو یہاں جب عقل کی تفصیل کررہے ہیں تو پھر دوبارہ اس کے سبب علم ہونے کی تصریح کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ تمام نظریات میں ملاحدہ اور سمنیہ کا اختلاف ہے اور الٰہیات میں بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے کہ وہ لوگ اس میں عقل کے سبب علم اور مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان چیزوں میں عقل مفید علم نہیں ہے، بلکہ زیادہ سے زیادہ عقل سے ظن حاصل ہوسکتا ہے اس لئے ان لوگوں کی تردید کرنے کے لئے اس کو صراحۃً ذکر فرمایا۔

سمنیہ اہل ہند کی وہ جماعت ہے جو سومناتھ مندر کے پجاری ہیں۔ اور ملاحدہ وہ ملحدین کی جماعت ہے جو بشکل خارجی ہیں، سمنیہ اور ملاحدہ جو عقل کو سبب علم نہیں مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ عقلا کی آرا میں اختلاف اور تناقض بہت زیادہ ہوتا ہے، اور جب اس میں اختلاف ہوتا ہے تو پھر اس سے علم ویقین کیسے حاصل ہوسکتا ہے؟ اگر اس بات کو اصولی انداز میں (صغری، کبریٰ کی صورت میں) پیش کیا جائے تو یوں کہنا پڑے گا۔ العقل والنظر غير مفيد للعلم یہ دعویٰ ہے، دلیل یہ ہے لان فيه اختلاف وتناقض، وكل ما فيه تناقض فهو غير مفيد للعلم، نتیجہ نکلا فالنظر والعقل غير مفيد للعلم.

اس کا دو جواب ہے: اول تحقیقی دوسرا الزامی: تحقیقی جواب کا حاصل یہ ہے کہ اختلاف وتناقض نظر وفکر میں فساد ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، لیکن اگر نظر صحیح ہو تو اس میں اختلاف نہیں ہوتا بلکہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ عقل کے سبب علم ہونے کا مطلقاً انکار کرنا صحیح نہیں ہے۔

قولہٗ علی ان ما ذکرتم: یہ الزامی جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اپنے دعویٰ (کہ عقل سبب علم نہیں ہے) کو ثابت کرنے کے لئے جو دلیل پیش کی ہے اس میں خود نظر عقل سے استدلال ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تم بھی نظر عقل کو مفید علم اور سبب علم سمجھتے ہو لہٰذا آپ نے جس کا زبان سے انکار کیا تھا فعل سے اس کا اثبات واقرار کیا لہٰذا آپ کے قول وفعل (دعویٰ ودلیل میں) تناقض پیدا ہوگیا، اور تم اس شعر کے مصداق بن گئے۔ لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا

قولہ فان زعموا انه معارضة: جو الزامی جواب دیا گیا ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ یہ جواب دینا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ہم نے تمہارے دعویٰ کو رد کرنے کے لئے جو نظر کا طریقہ اختیار کیا ہے وہ مناظرہ کے اصول کے بالکل مطابق ہے: مناظرہ کا اصول یہ ہے کہ اگر مثلاً زید اور عمر میں مناظرہ ہو تو زید اگر عمر کے کسی دعویٰ کو رد کرے گا تو یہ رد کرنا اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ ایسی چیزوں کے ذریعہ ہو جس کو عمر تسلیم کرتا ہو، یعنی اس کو فریق مخالف کے مسلمات میں سے ہونا ضروری ہے اپنے مسلمات میں سے ہونا ضروری نہیں ہے، اور ہم نے اسی اصول کے تحت استدلال کیا کہ تمہارا یہ دعویٰ تھا العقل مفید للعلم۔ ہم نے انکار کیا اور آپ کے دعویٰ کو اسی چیز سے یعنی نظر سے رد کیا جس کو تم تسلیم کرتے تھے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم نے بھی اس کو تسلیم کرلیا ہے (کہ عقل ونظر مفید علم اور سبب علم ہے) لہٰذا آپ کا جواب صحیح نہ رہا۔

خلاصہ یہ کہ ہم نے جو کچھ کہا ہے یہ تمہارے قول فاسد کا ہمارے قول فاسد سے معارضہ ہے لیکن ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں، اس اعتراض کا شارح جواب دیتے ہیں کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ فاسد کس کو کہتے ہیں با کار کو یا بے کار کو ظاہر ہے کہ جواب بے کار ہی آئے گا، اب ہم پھر پوچھیں گے کہ یہ استدلال جس کو آپ نے ہمارے دعوی کورد اور باطل کرنے کے لئے پیش کیا ہے یہ مفید علم ہے یا نہیں، اگر کہتے ہو کہ مفید ہے تو وہ فاسد نہ رہا بلکہ صحیح ہوا کیونکہ وہ بے کار نہیں بلکہ با کار ہے لہٰذا اس کو فاسد کہنا غلط ہوا۔ اور اگر کہتے ہو کہ مفید نہیں ہے تو پھر آپ کا یہ قول خود باطل ہے ہمارے دعویٰ کو کیسے باطل کر سکتا ہے، لہٰذا ہمارا دعویٰ ثابت رہا کہ نظر صحیح مفید علم اور سبب علم ہے۔

فَإِنْ قِيلَ كَوْنُ النَّظَرِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ إِنْ كَانَ ضَرُورِيًّا لَمْ يَقَعْ فِيهِ خِلَافٌ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْوَاحِدُ نِصْفُ الْإِثْنَيْنِ وَإِنْ كَانَ نَظَرِيًّا يَلْزَمُ إِثْبَاتُ النَّظَرِ بِالنَّظَرِ وَأَنَّهُ دَوْرٌ۔ قُلْنَا الضَّرُورِيُّ قَدْ يَقَعُ فِيهِ خِلَافٌ إِمَّا لِعِنَادٍ أَوْ لِقُصُورٍ فِي الْإِدْرَاكِ فَإِنَّ الْعُقُولَ مُتَفَاوِتَةٌ بِحَسْبِ الْفِطْرَةِ بِاتِّفَاقٍ مِنَ الْعُقَلَاءِ وَاسْتِدْلَالٍ مِنَ الْآثَارِ وَشَهَادَةٍ مِنَ الْأَخْبَارِ وَالنَّظَرِيُّ قَدْ يَثْبُتُ بِنَظَرٍ مَخْصُوصٍ لَا يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالنَّظَرِ كَمَا يُقَالُ قَوْلُنَا الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ يُفِيدُ الْعِلْمَ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ بِالضَّرُورَةِ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِخُصُوصِيَّةِ هٰذَا النَّظَرِ بَلْ لِكَوْنِهِ صَحِيحًا مَقْرُونًا بِشَرَائِطِهِ فَيَكُونُ كُلُّ نَظَرٍ صَحِيحٍ مَقْرُونٍ بِشَرَائِطِهِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ وَفِي تَحْقِيقِ هٰذَا الْمَنْعِ زِيَادَةُ تَفْصِيلٍ لَا يَلِيقُ بِهٰذَا الْكِتَابِ۔

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے، جیسے کہ ہمارے قول میں کہ ایک دو کا آدھا ہے (کسی کا اختلاف نہیں) اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا اور یہ دور ہے ہم جواب دیں گے کہ ضروری میں کبھی اختلاف واقع ہوتا ہے یا تو عناد کی وجہ سے یا (اطراف قضیہ کے) ادراک میں کمی کی وجہ سے اس لئے کہ فطری طور پر عقلوں میں تفاوت ہے عقلاء کے اتفاق سے اور آثار وواقعات کی دلالت سے اور اخبار کی شہادت سے اور نظری کبھی ایسی مخصوص نظر سے ثابت ہوتا ہے جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا، جیسے کہ کہا جاتا ہے العالم متغیر و کل متغیر حادث، بدیہی طور پر عالم کے حدوث کے علم کا فائدہ دیتا ہے، اور یہ بات اس نظر کی خصوصیت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ نظر کے صحیح ہونے اور نظر کے شرائط کے ساتھ مقرون ہونے کی وجہ سے ہے لہٰذا ہر صحیح نظر جو نظر کے شرائط کے ساتھ ملی ہوگی مفید علم ہوگی، اور اس اعتراض کی تحقیق میں تفصیل زیادہ ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے فریق مخالف نظر کے مفید علم ہونے پر ایک اعتراض کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ النظر مفید للعلم یہ ایک قضیہ ہے اور قضیہ کی دو حالتیں ہوتی ہیں یا تو وہ بدیہی ہوتا ہے یا نظری۔ لہٰذا آپ کا بھی یہ قول یا تو بدیہی ہوگا یا

نظری اگر آپ کہتے ہیں کہ یہ بدیہی ہے تو یہ کہنا غلط ہے اس لئے کہ ضروریات میں اختلاف نہیں ہوتا جیسے کہ ایک کے دو کا نصف ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے حالانکہ اس میں یعنی نظر کے مفید علم ہونے میں بہت سارے اختلافات ہیں جس سے معلوم ہوا کہ نظر کا سبب علم ہونا بدیہی نہیں ہے اور اگر کہتے ہو کہ وہ نظری ہے تو جب یہ خود نظری ہے اور آپ اس کو نظر سے ثابت کر رہے ہیں لہٰذا نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا اور یہ دور ہے اور دور محال اور باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا آپ کا کہنا ہی باطل ہے، اور جب دونوں شقیں باطل ہو گئیں تو نظر کا مفید علم ہونا بھی باطل ہو گیا۔

قوله قلنا الضروری: متکلمین جواب دیتے ہیں کہ ہمارا جو دعویٰ ہے العقل مفید للعلم اس کو بدیہی اور نظری دونوں قرار دے سکتے ہو اس پر کوئی بھی اعتراض نہ ہوگا اس لئے کہ اگر اس کو بدیہی قرار دیں تو آپ کا یہ کہنا کہ بدیہی میں اختلاف نہیں ہوتا یہ ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ بدیہی چیز میں بھی اختلاف ہوتا ہے اور اس کے کئی اسباب ہوتے ہیں، کبھی اس کا سبب عناد اور دشمنی ہوتی ہے جیسے کہ سوفسطائیہ تمام بدیہیات کا انکار کرتے ہیں تو اگر اس کی وجہ سے اختلاف ہے تو پھر اس کا کوئی علاج نہیں ہے اور کبھی اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ عقل میں نقصان ہوتا ہے جس کی وجہ سے موضوع اور محمول کا صحیح ادراک نہیں ہو پاتا۔ اور یہ نقصان عقل فطری ہوتا ہے اس پر تمام عقلاء کا بھی اتفاق ہے اور واقعات وحکایات بھی اس پر دال ہیں، احمقوں کے بہت سے واقعات آپ کو بھی یاد ہوں گے، اور خود حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے بلکہ تصریح بھی ہے ایک موقع پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ کلموا الناس علیٰ قدر عقولهم اور ایک موقع پر آپ نے عورتوں کے بارے میں فرمایا: هن ناقصات العقل والدين اور نیز دو عورتوں کی شہادت کو ایک مرد کی شہادت کے برابر قرار دینا بھی ان کے نقصان عقل ہونے کی شہادت ہے، اور اگر ہم عقل کے مفید علم ہونے کو نظری قرار دیں تو بھی کوئی قباحت لازم نہیں آئے گی، اس لئے کہ ہم اس دعویٰ کو جس دلیل سے ثابت کرتے ہیں اس کو اگر چہ اصطلاح اور اصول کے اعتبار سے نظر سے موسوم کرتے ہیں لیکن اس کے اجزاء یعنی مقدمات بالکل واضح اور بدیہی ہیں جس کو نظر سے بالکل تعبیر کیا ہی نہیں جا سکتا، لہٰذا تمہارا یہ کہنا کہ اس صورت میں نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا صحیح نہیں ہے، جیسے کہ ہم کہتے ہیں العالم متغير وكل متغير حادث تو اس نظر وترتیب سے معلوم ہوتا ہے کہ عالم حادث ہے تو عالم کا حادث ہونا نظری تھا جو مذکورہ نظر سے ثابت ہوا لیکن مذکورہ نظر کے دونوں مقدمے مشاہدہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے بالکل بدیہی ہیں ان کا اثبات کسی دوسری نظر پر موقوف نہیں ہے۔

اب شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ نظر جو حدوث عالم کا فائدہ دے رہی ہے یہ فائدہ دینا اسی نظر کی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ یہ نظر کے صحیح ہونے اور شرائط کے ساتھ مقرون ہونے کی وجہ سے ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر نظر صحیح جو شرائط کے ساتھ مقرون ہوگی وہ مفید علم ہوگی، لہٰذا ہمارا دعویٰ كل نظرٍ صحيحٍ مفيدٌ للعلم ثابت ہو گیا۔

نیز شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے بہت زیادہ تفصیل ہے جو اس چھوٹی کتاب میں بیان کرنے کے لائق نہیں ہے اور میں کہتا ہوں کہ چونکہ اس زمانہ میں طلباء علوم عقلیہ کو پختگی کے ساتھ حاصل نہیں کرتے ہیں اس لئے

اور بھی مناسب نہیں ہے۔

وَمَاثَبَتَ مِنْهُ اَىْ مِنَ الْعِلْمِ الثَّابِتِ بِالْعَقْلِ بِالْبَدَاهِةِ اَىْ بِاَوَّلِ التَّوَجُّهِ مِنْ غَيْرِ اِحْتِيَاجٍ اِلٰى تَفَكُّرٍ فَهُوَ ضَرُوْرِىٌّ كَالْعِلْمِ بِاَنَّ كُلَّ الشَّىْءِ اَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهٖ فَاِنَّهٗ بَعْدَ تَصَوُّرِ مَعْنَى الْكُلِّ وَالْجُزْءِ وَالْاَعْظَمِ لَايَتَوَقَّفُ عَلٰى شَىْءٍ وَمَنْ تَوَقَّفَ فِيْهِ حَيْثُ زَعَمَ اَنَّ جُزْءَ الْاِنْسَانِ كَالْيَدِ مَثَلًا قَدْ يَكُوْنُ اَعْظَمَ مِنْهُ فَهُوَ لَمْ يَتَصَوَّرْ مَعْنَى الْجُزْءِ وَالْكُلِّ۔ وَمَاثَبَتَ مِنْهُ بِالْاِسْتِدْلَالِ اَىْ بِالنَّظَرِ فِى الدَّلِيْلِ سَوَاءٌ كَانَ اِسْتِدْلَالًا مِنَ الْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُوْلِ كَمَا اِذَا رَاٰى نَارًا فَعُلِمَ اَنَّ لَهَا دُخَانًا اَوْ مِنَ الْمَعْلُوْلِ عَلَى الْعِلَّةِ كَمَا اِذَا رَاٰى دُخَانًا فَعُلِمَ اَنَّ هُنَاكَ نَارًا وَقَدْ يُخَصُّ الْاَوَّلُ بِاِسْمِ التَّعْلِيْلِ وَالثَّانِىْ بِالْاِسْتِدْلَالِ فَهُوَ اِكْتِسَابِىٌّ اَىْ حَاصِلٌ بِالْكَسْبِ وَهُوَ مُبَاشَرَةُ الْاَسْبَابِ بِالْاِخْتِيَارِ كَصَرْفِ الْعَقْلِ وَالنَّظَرِ فِى الْمُقَدِّمَاتِ فِى الْاِسْتِدْلَالِيَّاتِ وَالْاِصْغَاءِ وَتَقْلِيْبِ الْحَدَقَةِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ فِى الْحِسِّيَّاتِ فَالْاِكْتِسَابِىُّ اعمُّ من الاِسْتِدْلَالِىِّ لانّه الذِىْ يَحْصُلُ بِالنَّظَرِ فِى الدَّلِيْلِ فَكُلُّ اسْتِدْلَالِىٍّ اِكْتِسَابِىٌّ وَلا عكس كالابْصَارِ الحاصلِ بالقصد والاختيار.

ترجمہ: اور جو علم عقل سے بدیہی طور پر ثابت ہو یعنی پہلی توجہ سے بغیر نظر و فکر کی حاجت کے، پس وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ شی کا کل شی کے جز سے بڑا ہوتا ہے اس لئے کہ یہ کل اور جز اور اعظم کا معنی سمجھنے کے بعد کسی اور چیز پر موقوف نہیں رہتا اور جس نے اس میں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ انسان کا جز جیسے ہاتھ مثلاً کبھی کل جسم سے بڑا ہوتا ہے تو وہ کل اور جز کا معنی ہی نہیں سمجھتا۔ اور جو علم استدلال سے حاصل ہو یعنی دلیل میں نظر کرنے سے برابر ہے کہ یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسے کہ جب آگ دیکھی تو جان لیا کہ وہاں دھواں ہے یا معلول سے علت پر ہو جیسے کہ جب دھواں دیکھا تو جان لیا کہ وہاں آگ ہے، اور کبھی پہلا خاص کیا جاتا ہے تعلیل کے نام کے ساتھ اور دوسرا استدلال کے نام کے ساتھ پس وہ اکتسابی ہے یعنی کسب سے حاصل ہونے والا ہے، اور وہ یعنی کسب اپنے اختیار سے اسباب کو استعمال کرنا ہے، جیسے استدلالیات میں عقل و نظر کو مقدمات میں پھیرنا ہے اور حسیات میں کان لگانا اور نگاہ کو متوجہ کرنا اور اس کے مثل ہے۔ پس اکتسابی استدلالی سے عام ہے اس لئے کہ استدلالی وہ ہے جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہوتا ہے پس ہر استدلالی اکتسابی ہے اور اس کا برعکس نہیں ہے جیسے دیکھنا جو قصد و ارادہ سے حاصل ہو۔

تشریح: دیکھو خبر صادق کا جہاں بیان تھا وہاں کہا تھا کہ اس کی دو قسمیں ہیں خبر متواتر، خبر رسول اور ان سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت کو بھی بتلایا تھا کہ خبر متواتر کا علم بدیہی ہوتا ہے اور خبر رسول کا علم استدلال ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی عقل سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت کو بیان فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے، کہ وہ علم جو عقل کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اس کی دو

قسمیں ہیں: (۱) ضروری (۲) اکتسابی۔

(۱) ضروری وہ علم ہے جو عقل کی اول توجہ سے حاصل ہو جائے اور سمجھ میں آجائے کسی نظر وفکر کی ضرورت نہ پڑے۔ جیسے اس بات کا علم کہ الکل اعظم من الجز (یعنی کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے) کہ یہاں کل اور جز اور اعظم کا معنی جاننے کے بعد عقل کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی کل کے اپنے جز سے بڑا ہونے کا علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے کسی دوسری چیز کی ضرورت نہیں پڑتی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ کبھی جز کل سے بڑا ہوتا ہے جیسے کہ مور کی پونچھ مور سے بڑی ہوتی ہے تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے کل اور جز کی حقیقت کو سمجھا ہی نہیں بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ کل جز سے الگ ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ جز کل میں داخل ہوتا ہے اس لئے کہ کل مور پونچھ سمیت ہوگا، جز صرف پونچھ ہوگی اس لئے مور ہی بڑا ہوگا۔

(۲) اکتسابی وہ علم ہے جو عقل کی اول توجہ سے حاصل نہ ہو بلکہ استدلال سے یعنی دلیل میں غور وفکر کرنے کے بعد حاصل ہو، اور استدلال کی دو قسمیں ہیں: (۱) ایک یہ کہ علت سے معلول پر استدلال کیا جائے جیسے کہ آگ کے ذریعہ دھواں پر استدلال کرنا اس کو دلیل لمی کہتے ہیں۔ (۲) دوسرا یہ کہ معلول سے علت پر استدلال کیا جائے جیسے کہ دھواں سے آگ پر استدلال کرنا اس کو دلیل انی کہتے ہیں

اور کبھی فرق کرنے کے لئے اول کو یعنی علت سے معلول پر استدلال کرنے کو تعلیل کہتے ہیں اور ثانی کو یعنی معلول سے علت پر استدلال کرنے کو استدلال ہی کہتے ہیں۔

قولہ فھو اکتسابی: یہاں سے شارح یہ بتلاتے ہیں کہ اکتسابی اور استدلال میں کچھ فرق ہے یا نہیں تو فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں عموم وخصوص کی نسبت ہے اکتسابی عام ہے اور استدلالی خاص ہے اس لئے کہ اکتسابی یہ ہے کہ شی کا علم اسباب وآلات کو اپنے اختیار سے استعمال کرنے سے حاصل ہو اور یہ اسباب دو قسم کے ہوتے ہیں: (۱) حواس، (۲) نظر وفکر۔

استدلالیات میں نظر وفکر کو استعمال کرتے ہیں اور حسیات میں حواس کو استعمال کرتے ہیں، تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ چاہے حواس کو استعمال کر کے کسی شی کا علم حاصل کیا جائے، یا نظر وفکر کو استعمال کر کے حاصل کیا جائے دونوں کو اکتسابی کہتے ہیں اور استدلالی صرف اس کو کہتے ہیں جو دلیل میں نظر وفکر کر کے حاصل کیا جائے۔

لہٰذا ہر اکتسابی استدلالی نہیں کہلائے گا لیکن ہر استدلالی اکتسابی کہلائے گا چنانچہ اگر کسی شی کے علم کو حواس کے ذریعہ حاصل کیا جائے جیسے کہ آوازوں کا علم کان کے ذریعہ یا الوان واشکال کا علم آنکھ کے ذریعہ یا سرد وگرم شی کا علم قوت لامسہ کے ذریعہ حاصل کیا جائے تو اس کو اکتسابی تو کہیں گے لیکن استدلالی نہیں کہیں گے، اس لئے کہ اس کو نظر وفکر کے ذریعہ حاصل نہیں کیا گیا ہے، لیکن اگر کسی شی کے علم کو نظر وفکر کے ذریعہ حاصل کیا جائے تو اس کو استدلالی اور اکتسابی دونوں کہیں گے۔

وَاَمَّا الضَّرُوْرِيُّ فَقَدْ يُقَالُ فِيْ مُقَابَلَةِ الْاِكْتِسَابِيِّ وَيُفَسَّرُ بِمَا لَايَكُوْنُ تَحْصِيْلُهٗ مَقْدُوْرًا لِلْمَخْلُوْقِ اَيْ يَكُوْنُ حَاصِلاً مِنْ غَيْرِ اِخْتِيَارٍ لِلْمَخْلُوْقِ وَقَدْ يُقَالُ فِيْ مُقَابَلَةِ الْاِسْتِدْلَالِيِّ

وَيُفَسَّرُ بِمَا يَحْصُلُ بِدُوْنِ فِكْرٍ وَنَظْرٍ فِي الدَّلِيْلِ فَمِنْ هٰهُنَا جَعَلَ بَعْضُهُمْ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِالْحَوَاسِّ اِكْتِسَابِيًّا اَىْ حَاصِلاً بِمُبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ بِالْاِخْتِيَارِ وَبَعْضُهُمْ ضَرُوْرِيًّا اَىْ حَاصِلاً بِدُوْنِ الْاِسْتِدْلَالِ فَظَهَرَ اَنَّهُ لَاتَنَاقُضَ فِيْ كَلَامِ صَاحِبِ الْبِدَايَةِ حَيْثُ قَالَ اَنَّ الْعِلْمَ الْحَادِثَ نَوْعَانِ ضَرُوْرِيٌّ وَهُوَ مَا يُحْدِثُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْ نَفْسِ الْعَبْدِ مِنْ غَيْرِ كَسْبِهٖ وَاخْتِيَارِهٖ كَالْعِلْمِ بِوُجُوْدِهٖ وَتَغَيُّرِ اَحْوَالِهٖ وَاِكْتِسَابِيٌّ وَهُوَ مَا يُحْدِثُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْهِ بِوَاسِطَةِ كَسْبِ الْعَبْدِ وَهُوَ مُبَاشَرَةُ اَسْبَابِهٖ وَاَسْبَابُهٗ ثَلٰثَةٌ اَلْحَوَاسُّ السَّلِيْمَةُ وَالْخَبْرُ الصَّادِقُ وَنَظْرُ الْعَقْلِ، ثُمَّ قَالَ وَالْحَاصِلُ مِنْ نَظْرِ الْعَقْلِ نَوْعَانِ ضَرُوْرِيٌّ يَحْصُلُ بِاَوَّلِ النَّظْرِ مِنْ غَيْرِ تَفَكُّرٍ كَالْعِلْمِ بِاَنَّ الْكُلَّ اَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهٖ وَاسْتِدْلَالِيٌّ يُحْتَاجُ فِيْهِ اِلٰى نَوْعِ تَفَكُّرٍ كَالْعِلْمِ بِوُجُوْدِ النَّارِ عِنْدَ رُؤْيَةِ الدُّخَانِ۔

ترجمہ: بہر حال ضروری پس کبھی وہ بولا جاتا ہے اکتسابی کے مقابلہ میں اور تفسیر کی جاتی ہے اس چیز کے ساتھ کہ اس کا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں نہ ہو یعنی جو چیز مخلوق کے بغیر اختیار کے حاصل ہو اور کبھی وہ بولا جاتا ہے استدلالی کے مقابلہ میں اور تفسیر کی جاتی ہے اس چیز کے ساتھ جو دلیل میں بغیر نظر وفکر کے حاصل ہو، اسی وجہ سے بعض لوگوں نے حواس سے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا ہے یعنی جو اپنے اختیار سے اسباب کو استعمال کرنے سے حاصل ہو، اور بعض لوگوں نے ضروری قرار دیا یعنی جو بغیر استدلال کے حاصل ہو، پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ انہوں نے کہا کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں: (۱) ایک ضروری اور وہ ایسا علم ہے جس کو اللہ تعالیٰ بندے کے نفس میں بغیر اس کے کسب واختیار کے پیدا فرماتے ہیں جیسے کہ اس کے وجود کا علم اور اس کے تغیر احوال کا علم، اور دوسرا اکتسابی اور وہ ایسا علم ہے جس کی اللہ تعالیٰ بندہ میں بندہ کے کسب کے واسطہ سے پیدا فرمادیں، اور وہ یعنی کسب اسباب علم کو استعمال کرنا ہے۔ اسباب علم تین ہیں: حواس سلیمہ، خبر صادق، عقل، پھر کہا کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو قسم کا ہوتا ہے ایک ضروری جو پہلی ہی توجہ سے بغیر غور وفکر کے حاصل ہوجاتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی جس میں فکر کے قسم کی حاجت ہوتی ہے جیسے آگ کے موجود ہونے کا علم دھواں دیکھنے کے وقت۔

تشریح: یہاں سے شارحؒ ایک نکتہ کی جانب اشارہ کرکے دو تناقض کو دفع کرنا چاہتے ہیں چناں چہ فرماتے ہیں کہ ضروری کبھی اکتسابی کے مقابلہ میں آتا ہے جیسا کہ ابھی گذرا اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں آتا ہے جیسا کہ خبر صادق کے بیان میں گذرا، لیکن دونوں جگہوں میں فرق ہوتا ہے کہ ضروری جب اکتسابی کے مقابلہ میں آتا ہے تو اس کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ ضروری وہ ہے جو مخلوق کو بغیر کسب واختیار کے حاصل ہو یعنی اس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں نہ ہو، اور جب استدلالی کے مقابلہ میں آتا

ہے تو اس کی تعریف یہ ہوتی ہے کہ ضروری وہ ہے جو بغیر غور وفکر کے حاصل ہو یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے ضروری کی پہلی تفسیر کے اعتبار سے اس علم کو جو حواس سے حاصل ہو، اکتسابی قرار دیا ہے اس لئے کہ یہ کسب واختیار سے حاصل ہوا ہے اور اس کا حاصل کرنا بندہ کے قدرت میں ہے، کیونکہ حواس سبب علم میں سے ہے اور جو علم اسباب کے نتیجہ میں حاصل ہو وہ بندہ کی قدرت میں ہوتا ہے، اور بعض لوگوں نے اس کو ضروری کہا ہے اس لئے کہ یہ بغیر استدلال کے حاصل ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والا علم ضروری بھی ہے اور اکتسابی بھی دونوں قولوں میں کوئی تناقض نہیں ہے۔

اور جب کہ آپ نے یہ سمجھ لیا کہ ضروری اکتسابی اور استدلالی دونوں کے مقابلہ میں آتا ہے اور دونوں جگہوں میں ضروری کی تعریف میں فرق ہوتا ہے، تو آپ کی سمجھ میں یہ بھی آ گیا ہوگا کہ صاحب بدایہ یعنی امام نور الدین بخاری جو امام صابونیؒ کے نام سے مشہور ہیں ان کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے ان کے کلام میں تناقض کو سمجھنے کے لئے پہلے یہ سمجھئے کہ مقسم اور قسم میں عموم وخصوص کی نسبت ہوتی ہے مقسم عام ہوتا ہے اور قسم خاص ہوتا ہے اور قسمیں میں تباین کی نسبت ہوتی ہے، اب تناقض کو سمجھئے کہ صاحب بدایہ نے ایک جگہ ضروری کو اکتسابی کی قسیم اور مقابل قرار دیا ہے چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب بدایت الکلام میں ایک جگہ فرمایا کہ علم حادث یعنی علم المخلوق کی دو قسمیں ہیں: ضروری، اکتسابی۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں تباین کی نسبت ہے، اور ایک دوسری جگہ ضروری کو اکتسابی کی قسم قرار دیا ہے، چنانچہ فرمایا کہ عقل کے واسطہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے جس کو اکتسابی کہتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں: ضروری اور استدلالی، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضروری اور اکتسابی میں عموم وخصوص کی نسبت ہے لہٰذا ان کے دونوں قول میں تناقض ہوگا، تو اس کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے جہاں دونوں کو قسیم قرار دیا ہے وہاں اس سے مراد وہ ضروری ہے جو اکتسابی کے مقابلہ میں آتا ہے اور جہاں اس کو اکتسابی کی قسم کہا ہے وہاں اس سے مراد وہ ضروری ہے جو استدلالی کے مقابلہ میں آتا ہے اور جب مراد بدل گئی تو تناقض بھی ختم ہو گیا اس لئے کہ تناقض کے لئے وحدت موضوع ومحمول بھی شرط ہے اور وہ یہاں مفقود ہے۔

وَالْإِلْهَامُ الْمُفَسَّرُ بِإِلْقَاءِ مَعْنًى فِي الْقَلْبِ بِطَرِيْقِ الْفَيْضِ لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيْءِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ حَتّٰى يَرِدَ بِهِ الْاِعْتِرَاضُ عَلٰى حَصْرِ الْأَسْبَابِ فِي الثَّلٰثَةِ وَكَانَ الْأَوْلٰى أَنْ يَّقُوْلَ لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ إِلَّا أَنَّهُ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَاحِدٌ لَا كَمَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ تَخْصِيْصِ الْعِلْمِ بِالْمُرَكَّبَاتِ أَوِ الْكُلِّيَّاتِ وَالْمَعْرِفَةِ بِالْبَسَائِطِ أَوِ الْجُزْئِيَّاتِ إِلَّا أَنَّ تَخْصِيْصَ الصِّحَّةِ بِالذِّكْرِ مِمَّا لَا وَجْهَ لَهٗ ثُمَّ الظَّاهِرُ أَنَّهٗ أَرَادَ أَنَّ الْإِلْهَامَ لَيْسَ سَبَبًا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ وَيَصْلُحُ لِلْإِلْزَامِ عَلَى الْغَيْرِ وَإِلَّا فَلَا شَكَّ أَنَّهُ قَدْ يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ وَقَدْ وَرَدَ الْقَوْلُ بِهِ فِي الْخَبَرِ نَحْوُ قَوْلِهٖ أَلْهَمَنِيْ رَبِّيْ، وَحُكِيَ عَنْ كَثِيْرٍ مِّنَ السَّلَفِ وَأَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ وَتَقْلِيْدُ الْمُجْتَهِدِ فَقَدْ

يُفِيْدَانِ الظَّنَّ وَالْاِعْتِقَادَ الْجَازِمَ الَّذِيْ يَقْبَلُ الزَّوَالَ فَكَاَنَّهٗ اَرَادَ بِالْعِلْمِ مَالَا يَشْمُلُهُمَا وَاِلَّا فَلَا وَجْهَ لِحَصْرِ الْاَسْبَابِ فِي الثَّلٰثَةِ۔

ترجمہ: اور الہام جس کی تفسیر کی جاتی ہے دل میں فیض کے طور پر کسی بات کے ڈالنے سے اہل حق کے نزدیک شی کی صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہے، یہاں تک کہ اس سے اسباب علم کے مذکورہ تین چیزوں میں منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو، اور مناسب یہ تھا کہ مصنفؒ من اسباب العلم بالشی کہتے مگر انہوں نے اس بات پر تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا کہ ہماری مراد علم و معرفت سے ایک ہی ہے، ایسا نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے علم کو مرکبات یا کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط یا جزئیات کے ساتھ خاص کرنے پر اصطلاح قائم کرلیا ہے، مگر لفظ صحت کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، پھر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے یہ مراد لیا ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں ہے جس سے عام مخلوق کو علم حاصل ہو اور غیر پر لازم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، ورنہ پس اس میں کوئی شک نہیں کہ کبھی اس سے علم حاصل ہوتا ہے اور حدیث شریف میں بھی اس کے متعلق ارشاد ہے، جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: "فالهمنی ربی" مجھ کو میرے رب نے الہام کیا، اور بہت سے بزرگوں کے بارے میں بھی نقل کیا گیا ہے۔ (کہ ان کو الہام ہوتا تھا) اور بہر حال ایک عادل کی خبر اور تقلید مجتہد تو یہ دونوں ظن اور ایسے اعتقاد (جازم) کا فائدہ دیتے ہیں جو زوال کو قبول کرتا ہے، تو گویا کہ مصنفؒ نے علم سے وہ معنی مراد لیا ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو، ورنہ واقعی اسباب کے تین میں منحصر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے شارحؒ ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ الہام بھی ایک سبب ہے اس سے بھی علم حاصل ہوتا ہے لہٰذا اس کو بھی اسباب علم میں سے شمار کرنا چاہئے؟ اس کا جواب یہ دیتے ہیں، کہ متکلمین کے نزدیک الہام اسباب علم میں سے ہے ہی نہیں اس لئے کہ ہماری مراد اسباب علم سے وہ ہے جو عام مخلوق کے لئے ہو اور جس کو دوسروں پر لازم کیا جاسکے اور الہام سے اگرچہ علم حاصل ہوتا ہے لیکن یہ علم ایسا نہیں ہوتا ہے جو عام مخلوق کے لئے ہو اور جس کو دوسروں پر لازم کیا جاسکے لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں، اب اس کے بعد الہام کی تعریف سنئے۔

فیضان کے طور پر یعنی بلا استحقاق و بلا اکتساب محض اللہ تعالیٰ کے فضل سے جو اچھی چیز دل میں آجائے اس کو الہام کہتے ہیں۔

اب شارحؒ ماتنؒ کی عبارت کی توضیح کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ماتنؒ کو چاہئے تھا کہ لفظ معرفت کی جگہ لفظ علم لاتے، اس لئے کہ اس سے پہلے لفظ علم ہی لائے ہیں تاکہ ماقبل سے مطابقت رہتی، اور دوسری بات یہ کہ بصحة کو بیچ سے حذف کردیتے اور یوں کہتے الالهام ليس من اسباب العلم بالشی. مگر ماتنؒ جو لفظ معرفت لائے ہیں اس سے اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ہمارے نزدیک یعنی متکلمین کے یہاں معرفت اور علم سے مراد ایک ہی ہے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، لیکن بعض

لوگوں نے فرق کیا ہے کہ مرکبات اور کلیات کے ادراک کو علم سے تعبیر کرتے ہیں اور بسائط اور جزئیات کے ادراک کو معرفت سے تعبیر کرتے ہیں، البتہ ماتنؒ جو لفظ بصحۃ لائے ہیں اس کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی ہے بلکہ مضر معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ اس سے خلاف مقصود کا وہم ہوتا ہے وہ یہ کہ الہام شئی کی صحت جاننے کا سبب نہیں ہے البتہ شئی کا فساد جاننے کا سبب ہے۔

قولہ ثم الظاھر: یہاں ایک سوال ہوتا ہے کہ ماتنؒ کا یہ کہنا کہ الہام اسباب علم میں سے نہیں ہے صحیح نہیں ہے اس لئے کہ الہام سے بھی علم ویقین حاصل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ حدیث شریف میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "الھمنی ربی" میرے رب نے مجھے الہام کیا اور آپ کے علاوہ بہت سے سلف صالحین سے بھی منقول ہے، کہ انہیں الہام ہوتا تھا۔

شارحؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو الہام کے سبب علم ہونے کا انکار کیا ہے تو علم سے مطلق علم مراد نہیں ہے اس لئے کہ الہام سے مطلق علم حاصل ہو جاتا ہے بلکہ اس علم سے مراد وہ علم ہے جو عام مخلوق کو حاصل ہوتا ہو اور جس کو غیر پر لازم کیا جا سکتا ہو اور حجت بنایا جا سکتا ہو، اور الہام سے اگرچہ صاحب الہام کو علم حاصل ہوتا ہے لیکن یہ علم عام مخلوق کو نہیں ہوتا اور اس کو دوسروں پر لازم نہیں کیا جا سکتا۔

واما خبر الواحد: دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ کا اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ایک عادل آدمی کی خبر سے اور اسی طرح تقلید مجتہد سے بھی علم حاصل ہو جاتا ہے لہٰذا اسباب علم کو پانچ کہنا چاہئے۔

خبر الواحد: خبر واحد ایسی خبر کو کہتے ہیں جس کے نقل کرنے والوں کی تعداد حد تواتر کو نہ پہونچی ہو۔

العدل: عادل اس آدمی کو کہتے ہیں جو سنتوں اور واجبات وفرائض کا اہتمام کرتا ہو اور کبائر سے کلیۃً اجتناب کرتا ہو اور صغائر پر اصرار نہ کرتا ہو بلکہ جب بھی کوئی گناہ صغیرہ سرزد ہو جاتا ہے تو وہ فوراً توبہ کر لیتا ہے اسی طرح ایسے کاموں سے بھی پرہیز کرتا ہو جو انسانیت ومروت کے خلاف ہو جس سے اس کی ثقاہت مجروح ہوتی ہو جیسے کہ بازار میں چلتے پھرتے کوئی چیز کھانا اور عام راستوں پر بیٹھ کر پاخانہ پیشاب کرنا وغیرہ۔

المجتھد: مجتہد اس عالم کو کہتے ہیں جو ادلہ اربعہ قرآن وحدیث واجماع امت وقیاس سے احکام شرعیہ کے استنباط پر قادر ہو۔

مذکورہ اشکال کا جواب دیتے ہیں کہ ہماری مراد سبب سے ایسا سبب ہے جو علم یقینی کا فائدہ دیتا ہو اور جو قابل زوال نہ ہو اور خبر واحد سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ظنی ہوتا ہے اور تقلید مجتہد سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ اگرچہ یقینی ہوتا ہے لیکن قابل زوال ہوتا ہے اس لئے کہ مقلد کبھی دوسرے امام کی تقلید کرنے لگتا ہے اور پہلے امام کی تقلید سے جو علم اس کو حاصل ہوا تھا وہ زائل ہو جاتا ہے، اور اسی طرح کسی مقلد کے مجتہد ہو جانے کی بنا پر بھی اس کا پہلا اعتقاد زائل ہو جاتا ہے، لہٰذا خبر واحد اور تقلید مجتہد اسباب علم میں داخل نہیں ہیں اور حصر صحیح ہے۔

وَالْعَالَمُ اَیْ مَاسِوَی اللّٰہِ تَعَالٰی مِنَ الْمَوْجُوْدَاتِ مِمَّایُعْلَمُ بِہٖ الصَّانِعُ یُقَالُ عَالَمُ الْاَجْسَامِ وَعَالَمُ الْاَعْرَاضِ وَعَالَمُ النَّبَاتَاتِ وَعَالَمُ الْحَیْوَانِ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ فَتَخْرُجُ صِفَاتُ اللّٰہِ

تَعَالٰی لِاَنَّهَا لَیْسَتْ غَیْرَ الذَّاتِ کَمَا اَنَّهَا لَیْسَتْ عَیْنَهَا بِجَمِیْعِ اَجْزَائِهٖ مِنَ السَّمٰوٰتِ وَمَا فِیْهَا وَالْاَرْضِ وَمَا عَلَیْهَا مُحْدَثٌ اَیْ مُخْرَجٌ مِنَ الْعَدَمِ اِلَی الْوُجُوْدِ بِمَعْنٰی اَنَّهٗ کَانَ مَعْدُوْمًا فَوُجِدَ خِلَافًا لِلْفَلَاسِفَةِ حَیْثُ ذَهَبُوْا اِلٰی قِدَمِ السَّمٰوٰتِ بِمَوَادِّهَا وَصُوَرِهَا وَاَشْکَالِهَا وَقِدَمِ الْعَنَاصِرِ بِمَوَادِّهَا وَصُوَرِهَا لٰکِنْ بِالنَّوْعِ بِمَعْنٰی اَنَّهَا لَمْ تَخْلُ قَطُّ عَنْ صُوْرَةٍ نَعَمْ اَطْلَقُوْا الْقَوْلَ بِحُدُوْثِ مَاسِوَی اللّٰهِ تَعَالٰی لٰکِنْ بِمَعْنَی الْاِحْتِیَاجِ اِلَی الْغَیْرِ لَا بِمَعْنٰی سَبْقِ الْعَدَمِ عَلَیْهِ .

ترجمہ: اور عالم یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات جن کے ذریعہ صانع (عالم) کو جانا جاتا ہے کہا جاتا ہے عالم اجسام، اور عالم اعراض اور عالم نباتات اور عالم حیوانات وغیرہ، پس اللہ تعالیٰ کی صفات (عالم) سے نکل جائیں گے اس لئے کہ وہ صفات اللہ تعالیٰ کی ذات کا غیر نہیں ہیں جس طرح کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا عین نہیں ہیں، اپنے تمام اجزاء کے ساتھ یعنی آسمانوں اور جو کچھ کہ آسمانوں میں ہیں اور زمینوں اور جو کچھ کہ زمینوں پر ہیں سب کے ساتھ محدث ہے یعنی عدم سے وجود کی طرف لایا گیا ہے، اس معنی کر کہ وہ معدوم تھا پھر موجود ہوا۔ فلاسفہ کے برخلاف کہ وہ گئے ہیں آسمانوں کے قدیم ہونے کی طرف اس کے مادوں اور صورتوں اور شکلوں کے ساتھ اور عناصر کے قدیم ہونے کی طرف اس کے مادوں اور صورتوں کے ساتھ، لیکن نوع کے اعتبار سے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں، اس معنی کر کہ عناصر کبھی صورت سے خالی نہیں ہوئے ہاں فلاسفہ ماسوی اللہ کے حادث ہونے کے بھی قائل ہوئے ہیں لیکن محتاج الی الغیر کے معنی میں نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں۔

تشریح: علم کلام کے موضوع میں اہم مسئلہ وجود باری تعالیٰ ہے اور اس کو اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ جب معمولی سی معمولی چیز بغیر صانع کے وجود میں نہیں آتی تو پھر اتنا بڑا عالم بغیر صانع کے کیسے وجود میں آسکتا ہے یقیناً اس کا کوئی صانع ہوگا اور وہ باری تعالیٰ کی ذات ہے، تو مصنفؒ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عالم کا ایک ایک جز محدث (بفتح الدال) ہے اور ہر محدث کے لئے محدث (بکسر الدال) کا ہونا ضروری ہے اور وہ باری تعالیٰ کی ذات ہے۔

عالم: یہ اسم آلہ کا صیغہ ہے خاتم کے وزن پر، جس کے لغوی معنی ہیں ما یُعلم بہ الشئ یعنی وہ چیز جس کے ذریعہ کسی دوسری چیز کو جانا جائے، یعنی جو کسی دوسری چیز کے جاننے کا آلہ اور علامت ہو، جیسے انگوٹھی کو خاتم اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ آلہ مہر ہے اس کے ذریعہ مہر لگائی جاتی ہے، اور اصطلاح میں باری تعالیٰ کے علاوہ جتنے موجودات ہیں خواہ ذوی العقول ہوں یا غیر ذوی العقول سب کو عالم کہتے ہیں اس لئے کہ یہ آلہ اور ذریعہ ہے باری تعالیٰ کے وجود کے جاننے کا۔ کیوں کہ موجودات کے احوال میں صحیح غور و فکر کرنے سے باری تعالیٰ کے وجود کا علم ہو جاتا ہے۔

اور چوں کہ عالم کی موجودات مختلف ہیں، بعض اجسام ہیں اور بعض اعراض اور بعض نباتات ہیں اور بعض جمادات اور

بعض انسان ہیں اور بعض جنات اور بعض ملائکہ بھی ہیں اور ان میں سے ہر ایک باری تعالیٰ کے وجود پر دلالت کرتا ہے اس لئے عالم بھی مختلف ہوں گے، مثلاً عالم اجسام عالم اعراض، عالم نباتات، عالم جمادات، عالم حیوانات، عالم انسان وغیرہ۔ اور یہ بھی یاد رہے کہ عالم کا اطلاق اجناس کے مجموعہ اور ہر ہر جنس دونوں پر ہوتا ہے لیکن اجناس کے افراد پر نہیں ہوتا لہٰذا عالم انسان کہنا صحیح ہوگا لیکن عالم زید، عالم بکر وغیرہ کہنا صحیح نہیں ہوگا۔

قوله فیخرج صفات الله تعالیٰ: اب سوال یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ مثلاً علم، قدرت، حیات وغیرہ عالم میں داخل ہیں یا نہیں؟ تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ عالم میں داخل نہیں ہیں اس لئے کہ عالم ماسوی اللہ کا نام ہے اور سوئی غیر کے معنی میں ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ عالم ان موجودات کا نام ہے جو اللہ کا غیر ہیں اور صفات باری تعالیٰ اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں، لہٰذا ان کا شمار عالم میں سے نہیں ہوگا، اور صفات اللہ کا غیر اس وجہ سے نہیں ہیں کہ غیریت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کا شی سے جدا ہونا ممکن ہو، اور اللہ تعالیٰ کی صفات کا اللہ سے جدا ہونا ممکن نہیں ہے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ کا جہل وعجز وموت وغیرہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ ان نقائص سے پاک ہیں، اور جب جدا ہونا ممکن نہیں تو اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہوئیں، اور یہ صفات جس طرح اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں اسی طرح اس کا عین بھی نہیں ہیں، اس لئے کہ عینیت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہو، اور اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کے صفات کا مفہوم ایک نہیں ہے لہٰذا صفات اللہ تعالیٰ کا عین بھی نہیں ہیں۔

بہر حال مصنفؒ کا دعویٰ ہے کہ **العالم بجمیع اجزائه محدث** یعنی اس عالم کا ہر ہر ذرہ محدث ہے یعنی عدم سے وجود میں آیا ہے، چاہے اس کا تعلق آسمان سے ہو یا زمین سے، نباتات سے ہو یا جمادات سے انسان سے ہو یا ملائکہ سے۔ غرضیکہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ جو کچھ ہے سب حادث ہے۔

فلاسفہ یعنی ارسطو اور اس کے متبعین کا عالم کے حادث ہونے میں اختلاف ہے ان کے نزدیک آسمان کا مادہ اور اس کی شکل وصورت اور اسی طرح عناصر اربعہ (آگ، پانی، ہوا، مٹی) اور اس کی صورتیں قدیم ہیں لیکن یہ قدامت نوع کے اعتبار سے ہے نہ کہ افراد کے اعتبار سے مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ انسان کی عمر دس لاکھ برس ہوتی ہے تو یہ نوع کے اعتبار سے صحیح ہے لیکن اگر کسی متعین شخص کے بارے میں کہیں کہ اس کی عمر دس لاکھ برس ہے تو یہ غلط ہوگا، بس اسی طرح فلاسفہ کا قول ہے کہ آسمان کا مادہ اور شکل وصورت جسے ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے تعبیر کرتے ہیں فرداً فرداً حادث ہے لیکن اس اعتبار سے کہ ہیولیٰ ایک صورت چھوڑتا ہے تو دوسری صورت اختیار کر لیتا ہے وہ کبھی بھی صورت سے خالی نہیں رہتا قدیم ہے۔

نعم اطلقوا القول: علامہ تفتازانیؒ نے ابھی جو یہ کہا کہ فلاسفہ عالم کو قدیم مانتے ہیں اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ فلاسفہ کی جانب اس بات کی نسبت کرنا کہ وہ عالم کو قدیم مانتے ہیں غلط ہے اس لئے کہ وہ بھی ہمارے موافق ہیں اور ہماری طرح وہ بھی ماسوی اللہ کے حادث ہونے کے قائل ہیں۔

علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ اس کا جواب دیتے ہیں ان کا حاصل یہ ہے کہ حدوث کی دو قسمیں ہیں: (۱) حادث

بالذات، (۲) حادث بالزمان۔

حادث بالذات اس کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو، اور حادث بالزمان اس کو کہتے ہیں جس پر عدم طاری ہو چکا ہو

اسی طرح قدیم کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) قدیم بالذات، (۲) قدیم بالزمان۔

قدیم بالذات اس کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اور قدیم بالزمان اس کو کہتے ہیں کہ جس پر عدم طاری نہ ہوا ہو۔ یعنی اس پر کبھی کوئی ایسا وقت نہ گذرا ہو جس میں وہ موجود نہ رہا ہو۔ تو فلاسفہ جو یہ کہتے ہیں کہ عالم قدیم ہے اس سے مراد قدیم بالزمان ہوتا ہے اس لئے کہ ان کا کہنا یہ ہے کہ عالم پر کبھی کوئی ایسا زمانہ نہیں گذرا ہے کہ جس میں یہ موجود نہ رہا ہو بلکہ ہر زمانہ میں موجود رہا ہے اور جب یہ کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے تو اس سے ان کی مراد حادث بالذات ہوتی ہے اس لئے کہ ماسوی اللہ جتنی بھی چیزیں ہیں وہ سب اللہ تعالیٰ کی محتاج ہیں اور متکلمین صرف حدوث بالزمان اور قدیم بالزمان کے قائل ہیں حدوث بالذات اور قدیم بالذات ان کے یہاں کوئی چیز نہیں ہے اس لئے ان کے یہاں عالم حادث ہی ہے قدیم نہیں ہے۔

ثُمَّ اَشَارَ اِلٰی دَلِیْلِ حُدُوْثِ الْعَالَمِ بِقَوْلِهٖ اِذْهُوَ اَیْ الْعَالَمُ اَعْیَانٌ وَاَعْرَاضٌ لِاَنَّهٗ اِنْ قَامَ بِذَاتِهٖ فَعَیْنٌ وَاِلَّا فَعَرَضٌ وَکُلٌّ مِّنْهُمَا حَادِثٌ لِمَاسَنُبَیِّنُ وَلَمْ یَتَعَرَّضْ لَهُ الْمُصَنِّفُ لِاَنَّ الْکَلَامَ فِیْهِ طَوِیْلٌ لَایَلِیْقُ بِهٰذَاالْمُخْتَصَرِ کَیْفَ وَهُوَ مَقْصُوْرٌ عَلَی الْمَسَائِلِ دُوْنَ الدَّلَائِلِ فَالْاَعْیَانُ مَااَیْ مُمْکِنٌ یَکُوْنُ لَهٗ قِیَامٌ بِذَاتِهٖ بِقَرِیْنَةِ جَعْلِهٖ مِنْ اَقْسَامِ الْعَالَمِ وَمَعْنٰی قِیَامِهٖ بِذَاتِهٖ عِنْدَالْمُتَکَلِّمِیْنَ اَنْ یَّتَحَیَّزَ بِنَفْسِهٖ غَیْرَتَابِعٍ تَحَیُّزُهٗ لِتَحَیُّزِشَیْءٍ آخَرَ بِخِلَافِ الْعَرَضِ فَاِنَّ تَحَیُّزَهٗ تَابِعٌ لِتَحَیُّزِ الْجَوْهَرِ الَّذِیْ هُوَمَوْضُوْعُهٗ اَیْ مَحَلُّهُ الَّذِیْ یُقَوِّمُهٗ وَمَعْنٰی وُجُوْدِالْعَرْضِ فِی الْمَوْضُوْعِ هُوَاَنَّ وُجُوْدَهٗ فِیْ نَفْسِهٖ هُوَ وُجُوْدُهٗ فِیْ الْمَوْضُوْعِ وَلِهٰذَایَمْتَنِعُ الْاِنْتِقَالُ عَنْهُ بِخِلَافِ وُجُوْدِالْجِسْمِ فِیْ الْحَیِّزِ فَاِنَّ وُجُوْدَهٗ فِیْ نَفْسِهٖ اَمْرٌ وَّوُجُوْدَهٗ فِیْ الْحَیِّزِ اَمْرٌاٰخَرُوَلِهٰذَایَنْتَقِلُ عَنْهُ وَعِنْدَ الْفَلَاسَفَةِ مَعْنٰی قِیَامِ الشَّیءِ بِذَاتِهٖ اسْتِغْنَاءُهٗ عن محلٍ یُقَوِّمُهٗ و مَعْنٰی قِیَامِهٖ بِشَیْئٍ آخَرَ اِخْتِصَاصُهٗ بِهٖ بِحَیْثُ یَصِیْرُالْاَوَّلُ نَعْتًاوَالثَّانِیْ مَنْعُوْتًاسَوَاءٌ کَانَ مُتَحَیِّزًا کَمَافِیْ سَوَادِالْجِسْمِ اَوْلَا کَمَافِیْ صِفَاتِ الْبَارِیْ عَزَّاِسْمُهٗ وَالْمُجَرَّدَاتِ۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ نے حدوث عالم کی دلیل کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان اور اعراض ہے کیونکہ اگر وہ قائم بذاتہ ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اور مصنفؒ نے اس سے تعرض نہیں کیا اس لئے کہ اس میں گفتگو لمبی ہے جو اس مختصر کتاب کے لائق نہیں ہے کیسے لائق ہو سکتی ہے جبکہ یہ کتاب مسائل پر منحصر ہے نہ کہ دلائل پر، پس اعیان وہ چیز یعنی وہ ممکن ہے جس کے لئے قیام بالذات ہو، اس (اعیان) کو عالم کے اقسام سے بنانے

کے قرینہ سے اور اس (عین) کے قائم بالذات ہونے کا مطلب متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بالذات متحیز ہو (یعنی اشارہ حسیہ کے قابل ہو) اس کا متحیز ہونا کسی دوسری چیز کے متحیز ہونے کے تابع نہ ہو برخلاف عرض کے اس کا تحیز اس جوہر کے تحیز کے تابع ہے جو اس کا موضوع یعنی اس کا وہ محل ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے اور عرض کے موضوع میں پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہٖ وہی اس کا پایا جانا ہے موضوع میں اور اسی وجہ سے اس موضوع سے منتقل ہونا ممتنع ہوتا ہے برخلاف حیز میں جسم کے وجود کے کیونکہ اس کا فی نفسہٖ وجود ایک چیز ہے اور اس کا حیز میں وجود دوسری چیز ہے، اسی وجہ سے جسم اس حیز سے منتقل ہو جاتا ہے اور فلاسفہ کے نزدیک شی کے قائم بالذات کا مطلب اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم رکھے اور شی کا دوسری شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب اس کا اس دوسری شی کے ساتھ اس طرح خاص ہونا ہے کہ پہلا صفت اور دوسرا موصوف بن جائے برابر ہے کہ وہ متحیز ہو جیسے کہ جسم کی سیاہی میں یا متحیز نہ ہو جیسے کہ صفات باری اور مجردات میں (کہ دونوں متحیز نہیں ہیں)

تشریح: شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتنؒ نے اس قول سے حدوث عالم کی دلیل کی طرف اشارہ کیا ہے دعویٰ یہ تھا "العالم بجمیع اجزائہ محدث" دلیل یہ ہے کہ عالم کی تمام موجودات کی دو قسمیں ہیں: (۱) اعیان، (۲) اعراض، اور یہ دونوں حادث ہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ عالم بھی حادث ہے یہ ہوا اجمال، تفصیل آئندہ آئے گی۔

شارحؒ نے اس قول کو حدوث عالم کی دلیل نہیں کہا بلکہ دلیل کی طرف اشارہ کہا اس کی دو وجہ ہے ایک یہ کہ مصنفؒ نے پوری دلیل نہیں ذکر کی ہے بلکہ دلیل کے صرف ایک جز یعنی صغریٰ کے ذکر پر اکتفا کیا ہے دوسرے یہ کہ مصنفؒ کا مقصد اس قول سے عالم کی تقسیم اور اس کے اقسام کو ذکر کرنا ہے حدوث عالم کی دلیل بیان کرنا ان کا مقصود نہیں ہے۔

اور لم یتعرض لہ میں لہٗ کی ضمیر کا مرجع حدوث ہے اور مطلب یہ ہے کہ مصنفؒ نے اعیان و اعراض کے حدوث اور دلیل حدوث سے اس وجہ سے تعرض نہیں کیا کہ اس میں لمبی چوڑی بحث ہے جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں ہے اس لئے کہ مصنفؒ اس کتاب میں صرف اعتقادی مسائل کو بیان کرنا چاہتے ہیں مسائل کے دلائل کو بیان کرنا ان کا مقصود نہیں ہے۔

قولہ فالاعیان ما یکون لہ: مطلب یہ ہے کہ عالم کی تمام موجودات کی دو قسمیں ہیں: ان میں سے ایک اعیان ہے، اعیان نام ہے ان اشیاء کا جو قائم بذاتہ ہوں، اس تعریف پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس تعریف کی بنا پر اللہ تعالیٰ بھی اعیان میں داخل ہو جائے گا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ بھی قائم بذاتہ ہے، اور جب داخل ہو جائے گا تو چونکہ عالم حادث ہے اس لئے اس کا بھی حادث ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔ شارحؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ لفظ ما سے مراد ممکن ہے اس لئے کہ اعیان عالم کی قسم ہے اور عالم ممکنات میں سے ہے لہٰذا اعیان بھی ممکن ہوگا تو جب یہ ممکن ہے تو اس میں اللہ تعالیٰ داخل نہ ہوگا اس لئے کہ وہ ممکن نہیں ہے۔

تو اعیان کی تعریف یہ ہوگی کہ وہ ممکن جو قائم بذاتہ ہو، اور اس کے بالمقابل اعراض کی تعریف یہ ہوگی کہ وہ ممکن جو قائم بالغیر ہو، اب رہا یہ کہ قائم بذاتہ اور قائم بالغیر کے کیا معنی تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کے بارے میں فلاسفہ اور متکلمین کا اختلاف

ہے، متکلمین کے یہاں قائم بذاتہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ متحیز بنفسہٖ ہو اور اس کا تحیز کسی دوسری چیز کے تحیز کے تابع نہ ہو، تفصیل اس کی یہ ہے کہ متکلمین فرماتے ہیں کہ ہر جسم کے لئے بلکہ ہر موجود کے لئے ایک حیز اور مکان ہوتا ہے اور تحیز کے معنی ہیں کسی چیز کا مکان میں ہونا اور اشارہ حسیہ کے قابل ہونا، اور جب کسی چیز کو حیز ملتا ہے تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں: اول یہ کہ اس کو جو حیز مل رہا ہے (یعنی کسی مکان میں ہونا اور اشارہ حسی کے قابل ہونا) وہ اپنے تحیز میں دوسری چیز کے تحیز کا محتاج نہ ہو، جیسے دیوار، مٹی، پانی وغیرہ کہ یہ قابل اشارہ ہیں اور یہ ایسا تحیز ہے کہ دوسرے تحیز کا محتاج نہیں ہے تو ایسی شی کو قائم بذاتہ کہتے ہیں۔

دوم یہ کہ وہ شی جس کو تحیز مل رہا ہے وہ دوسرے جوہر کے تحیز کے تابع ہو اور اس کا محتاج ہو مطلب یہ ہے کہ اس کا اپنا کوئی مستقل وجود نہ ہو بلکہ جب بھی وہ پایا جائے تو دوسری چیز میں ہو کر پایا جائے جیسے کہ دیوار کی سفیدی کہ یہ سفیدی قابل اشارہ تو ہے لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ یہ کسی محل کے ساتھ ظاہر ہو چاہے کپڑے کے ساتھ یا دیوار کے ساتھ تو یہ رنگ اس کو جو تحیز حاصل ہے وہ دوسرے کے تحیز کا یعنی کپڑے اور دیوار وغیرہ کا محتاج ہے تو ایسی شی کو قائم بالغیر کہتے ہیں۔ تو قائم بذاتہ کے معنی یہ ہوئے کہ وہ شئی خود بخود متحیز بن جائے اس کا تحیز دوسرے کے تحیز کے تابع نہ ہو، اور قائم بالغیر کے معنی یہ ہوئے کہ وہ دوسرے کے تحیز کے تابع ہو۔

قولہ ومعنی وجود العرض فی الموضوع: متقدمین فلاسفہ کے یہاں یہ مقولہ مشہور ہے "وجود العرض فی الموضوع" شارحؒ اس کی مراد بتلا رہے ہیں فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ عرض کے لئے فقط ایک ہی وجود ہوتا ہے یعنی وجود فی الموضوع والمحل لیکن اس کے نفس کا علیحدہ کوئی وجود نہیں ہے۔ اور اعیان کے لئے دو وجود ہوتا ہے ایک وجود فی نفسہٖ اور دوسرا وجود فی موضوعہ ومحلہ مثلاً ہمارا جسم ہے کہ کبھی ہم اس کمرہ میں بیٹھے اور کبھی دوسرے کمرہ میں تو دیکھئے ہمارا جسم ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسرے محل میں چلا جاتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ جسم کے لئے دو وجود ہوتا ہے، اس کے نفس کا وجود علیحدہ ہوتا ہے اور اس کے محل وموضوع کا وجود علیحدہ ہوتا ہے۔ اور مثلاً رنگ ہے کہ اگرچہ اس کا ایک وجود ہے مگر ایسا وجود نہیں ہے جو اس کپڑے سے منتقل ہو کر دوسرے کپڑے میں چلا جائے تو معلوم ہوا کہ رنگ کا اپنا کوئی مستقل وجود نہیں ہے اگر ہے تو وہ درحقیقت موضوع اور محل ہی کا ہے۔

تو متکلمین کے یہاں قائم بذاتہ کا اور قائم بغیرہ کا مطلب وہ ہے جو ابھی مذکور ہوا اور فلاسفہ کے یہاں قائم بذاتہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے وجود میں اپنے محل اور موضوع سے مستغنی ہو اور غیر محتاج ہو اور قیام بالغیر یعنی قیام الشئی بشئی آخر کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی اپنے محل سے مستغنی نہ ہو بلکہ اس کے ساتھ مختص ہو، اور یہ اختصاص اور تعلق اس طرح پر ہو جس طرح صفت اور موصوف میں ہوتا ہے کہ خواہ وہ محل اس کے لئے حیز ہو جیسے کہ سواد کے لئے کپڑا، یا حیز نہ ہو جیسے کہ باری تعالیٰ کی ذات، صفات کے لئے، اور جیسے عقول عشر اور نفوس ناطقہ وملائکہ وغیرہ جس کو فلاسفہ مجردات سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ یہ چیزیں نہ تو مادی ہیں اور نہ جسم ہیں اور نہ مکان میں ہیں اور متکلمین ان مجردات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ جتنی

موجودات ہیں وہ سب یا تو جسم ہیں یا جزلا یتجزیٰ ہیں یا عرض ہیں اور ملائکہ اور نفوس ناطقہ اجسام ہیں۔

ثمرۂ اختلاف: فلاسفہ اور متکلمین نے قائم بذاتہ وبغیرہ کا جو معنی بیان کیا ہے اس میں فرق ہے کہ متکلمین نے جو قائم بذاتہ کی تعریف کی ہے یہ خاص ہے اس لئے کہ اس میں تحیز کی قید لگی ہوئی ہے جس کی وجہ سے یہ تعریف عقول عشرہ، نفوس ناطقہ اور باری تعالیٰ کو شامل نہ ہوگی۔ اور اسی طرح عرض کی تعریف میں صفات باری داخل نہ ہوں گے کیونکہ ذات باری وصفات باری وغیرہ متحیز نہیں ہیں اس لئے کہ حیز ومکان میں ہونا جسم کا خاصہ ہے اور اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات جسم سے منزہ ہیں، اور فلاسفہ نے جو تعریف کی ہے وہ عام ہے اس میں باری تعالیٰ کی ذات وصفات اور عقول عشرہ، نفوس مجردہ سب داخل ہیں کیونکہ ذات باری اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہیں، اور صفات باری کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسا تعلق ہے جیسا کہ صفت اور موصوف میں ہوتا ہے۔ چنانچہ ذات باری کو موصوف اور صفات باری کو صفت بنا کر مثلاً اللّٰہ العلیم، اللّٰہ السمیع وغیرہ کہنا صحیح ہے۔

اور دونوں جماعتوں میں جو اختلاف ہوا ہے وہ ایک اصول کو سامنے رکھ کر ہوا ہے وہ یہ کہ متکلمین کے نزدیک باری تعالیٰ کے سب اسماء وصفات توقیفی ہیں، اس لئے ممکن یا اور دوسرا کوئی نام تجویز نہیں کرتے اور عین وعرض میں باری تعالیٰ کی ذات وصفات کو داخل نہیں کرتے اور فلاسفہ کے یہاں یہ سب کچھ نہیں اس لئے وہ عین وعرض میں باری تعالیٰ کی ذات وصفات کو بھی ملحوظ رکھتے ہیں۔

وَهُوَ اَیْ مَالَهٗ قِیَامٌ بِذَاتِهٖ مِنَ الْعَالَمِ اِمَّا مُرَكَّبٌ مِنْ جُزْئَیْنِ فَصَاعِدًا وَهُوَ الْجِسْمُ وَعِنْدَ الْبَعْضِ لَا بُدَّ لَهٗ مِنْ ثَلَاثَةِ اَجْزَاءٍ لِیَتَحَقَّقَ الْاَبْعَادُ الثَّلٰثَةُ اَعْنِیْ الطُّوْلَ وَالْعَرْضَ وَالْعُمْقَ وَعِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ ثَمَانِیَةِ اَجْزَاءٍ لِیَتَحَقَّقَ تَقَاطُعُ الْاَبْعَادِ الثَّلٰثَةِ عَلٰی زَوَایَا قَائِمَةٍ وَلَیْسَ هٰذَا نِزَاعًا لَفْظِیًّا رَاجِعًا اِلَی الْاِصْطِلَاحِ حَتّٰی یُدْفَعَ بِاَنَّ لِكُلٍّ وَاحِدٍ اَنْ یَّصْطَلِحَ عَلٰی مَاشَاءَ بَلْ هُوَ نِزَاعٌ فِیْ اَنَّ الْمَعْنَی الَّذِیْ وُضِعَ لَفْظُ الْجِسْمِ بِاِزَائِهٖ هَلْ یَكْفِیْ فِیْهِ التَّرْكِیْبُ مِنْ جُزْئَیْنِ اَمْ لَا

ترجمہ: اور وہ یعنی عالم میں سے وہ ممکن جو قائم بالذات ہو یا تو مرکب ہوگا دو جزء یا دو سے زیادہ اجزاء سے ہمارے نزدیک، اور وہ جسم ہے، اور بعض کے نزدیک اس کے لئے تین جزء ضروری ہے تاکہ ابعاد ثلاثہ یعنی طول، عرض، عمق ثابت ہو جائیں، اور بعض کے نزدیک ترکیب آٹھ اجزاء سے ہے تاکہ ابعاد ثلثہ کا ایک دوسرے کو کاٹنا زاویہ قائمہ کی شکل پر متحقق ہو اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جو اصطلاح کی طرف لوٹنے والا ہو یہاں تک کہ یہ کہہ کر اختلاف دور کر دیا جائے کہ ہر ایک کو اختیار ہے جیسی چاہے اصطلاح مقرر کرے، بلکہ یہ اختلاف اس بات میں ہے کہ وہ معنی جس کے مقابل میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے کیا اس کے تحقق میں دو جزء سے ترکیب کافی ہے یا نہیں؟

تشریح: مصنفؒ نے ماقبل میں عالم کی دو قسمیں کی تھیں: عین اور عرض۔ پھر جب ان دونوں کی تعریف سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے پہلی قسم یعنی عین کی تقسیم کر رہے ہیں: فرماتے ہیں کہ وہ اشیاء جو قائم بذاتہ ہیں یعنی عین اس کی دو قسمیں ہیں:

مرکب ہوگا یا غیر مرکب اگر مرکب ہے تو اس کا نام جسم ہے، اور اگر غیر مرکب ہے تو اس کی مختلف قسمیں ہیں ان میں سے ایک جوہر ہے۔ اب یہاں سے اس بارے میں اختلاف ہوگیا ہے کہ جسم کتنے اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اس کے بارے میں تین جماعتیں ہیں: متکلمین میں سے ایک جماعت ابومنصور ماتریدیؒ کی ہے جو حنفی ہیں اور دوسری جماعت ابوالحسن اشعریؒ کی ہے جو شافعی ہیں، اور ان دونوں کے عقائد قریب قریب متحد ہیں، اور ان دونوں جماعتوں کو ملا کر اشاعرہ کہا جاتا ہے ان میں سے اکثر کا کہنا یہ ہے کہ جسم کی ترکیب کے لئے محض دو جز کافی ہیں اس سے ترکیب ہوسکتی ہے اور معتزلہ اور بعض اشاعرہ کی رائے یہ ہے کہ جسم کے لئے کم از کم تین جز کا ہونا ضروری ہے تاکہ ابعاد ثلثہ یعنی طول، عرض وعمق کا تحقق ہوجائے، اور بعض معتزلہ یعنی ابوعلی جبائی وغیرہ یہ فرماتے ہیں کہ جسم کے لئے کم از کم آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہے تاکہ ابعاد ثلثہ کا تقاطع زاویہ قائمہ کے طریقہ پر متحقق ہوجائے یعنی ابعاد ثلثہ کا زاویہ قائمہ بناتے ہوئے ایک دوسرے کو کاٹ کر گذرنا متحقق ہوجائے، زوایہ کے معنی گوشہ کے ہیں جب کسی خط مستقیم پر جو عرض میں ہو ایک دوسرا خط مستقیم یعنی لمبا سیدھا خط کھینچا جائے تو ملتقی کے دونوں جانب جو دو کونے ہوں گے وہ برابر ہوں گے اور ان میں سے ہر ایک کو زاویہ قائمہ کہتے ہیں جس کی شکل یہ ہوگی ⊥ اور اگر اوپر والا خط ترچھا ہے تو جس طرف اس کا جھکاؤ ہوگا اس طرف کا کونہ چھوٹا اور تنگ ہوگا اس کو زاویہ حادہ کہتے ہیں اور دوسرا کونہ فراخ اور بڑا ہوگا اس کو زاویہ منفرجہ کہتے ہیں اس کی شکل یہ ہوگی ∠ تو بعض معتزلہ جو جسم کی ترکیب کے لئے آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری قرار دیتے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ دو جز کو ایک دوسرے کے برابر رکھنے سے جو پہلا بعد حاصل ہوگا وہ طول کہلائے گا پھر دونوں جزء کے ملتقی کے پاس ایک جز اوپر کی جانب میں اور ایک جز نیچے کی جانب میں رکھنے سے دوسرا بعد حاصل ہوگا جو پہلے بعد کو اس طرح کاٹتے ہوئے گذرے گا کہ اس سے چار زاویہ قائمہ ہوجائیں گے یہ دوسرا بعد عرض کہلائے گا اس کی شکل یہ ہے ┼ پھر ان چاروں اجزاء کے اوپر دوسرے چار اجزاء فرض کرنے سے جو تیسرا بعد ہوگا وہ ان دونوں بعد کو کاٹتے ہوئے گذرے گا وہ عمق کہلائے گا اور اس اعتبار سے کل آٹھ زاویہ ہوجائیں گے۔

اور پھر شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اختلاف کوئی اختلاف لفظی نہیں ہے بلکہ اختلاف حقیقی ہے کیونکہ اختلاف لفظی کی صورت میں جواب دینے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ مناقشہ فی الاصطلاح واللفظ ہے اور ہر شخص کو اپنی من پسند اصطلاح قائم کرنے کا اختیار ہے اس پر کسی کو سوال کرنے کا کوئی حق نہیں، لیکن یہ اختلاف اختلافِ حقیقی ہے اس لئے کہ یہ اختلاف اس بات میں ہے کہ جس معنی کے مقابل میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے اس کا وجود صرف دو جز کی ترکیب سے ہوجائے گا یا اس کے لئے تین یا آٹھ اجزاء سے ترکیب کا ہونا ضروری ہے۔

اختلاف لفظی اس کو کہتے ہیں کہ الفاظ تو مختلف ہوں لیکن دونوں کا مصداق اور اس کی مراد ایک ہی ہو جیسے کہ مناطقہ اور نحویین کے درمیان فعل اور کلمہ میں اختلاف ہے لیکن دونوں کا مصداق اور مراد ایک ہی ہے، اور اختلاف حقیقی یہ ہے کہ الفاظ بھی مختلف ہوں اور دونوں کی مراد بھی الگ الگ ہو جیسے کہ ہم کہتے ہیں کہ کلام باری قدیم ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ حادث ہے تو یہ

قدیم اور حادث کا اختلاف حقیقی ہے کیونکہ دونوں کی مراد اور مصداق الگ الگ ہے ہماری مراد کلام سے کلام نفسی ہے اور ان کے یہاں اس کا مصداق کلام لفظی ہے جیسا کہ آگے آئے گا۔

اِحْتَجَّ الْاَوَّلُوْنَ بِاَنَّهٗ يُقَالُ لِاَحَدِ الْجِسْمَيْنِ اِذَا زِيْدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَاحِدٌ اَنَّهٗ اَجْسَمُ مِنَ الْاٰخَرِ فَلَوْلَا اَنَّ مُجَرَّدَ التَّرْكِيْبِ كَافٍ فِي الْجِسْمِيَّةِ لَمَا صَارَ بِمُجَرَّدِ زِيَادَةِ الْجُزْءِ اَزْيَدَ فِي الْجِسْمِيَّةِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّهٗ اَفْعَلُ مِنَ الْجَسَامَةِ بِمَعْنَى الضَّخَامَةِ وَعِظَمِ الْمِقْدَارِ يُقَالُ جَسُمَ الشَّيْءُ اَيْ عَظُمَ فَهُوَ جَسِيْمٌ وَجُسَامٌ بِالضَّمِّ وَالْكَلَامُ فِي الْجِسْمِ الَّذِيْ هُوَ اِسْمٌ لَا صِفَةٌ۔

ترجمہ: قول اول کے قائلین یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ دو جسموں میں سے ایک کے بارے میں جب کہ اس پر ایک جز بڑھا دیا جائے تو یہ کہا جاتا ہے کہ یہ دوسرے سے اجسم ہے تو اگر جسم ہونے میں صرف ترکیب کافی نہ ہوتی تو صرف ایک جز کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دوسرے سے زیادہ نہ ہوتا، اس دلیل میں نظر ہے اس لئے کہ وہ اسم تفضیل ہے جسامت یعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی سے بولا جاتا ہے جسم الشیٔ بمعنی عظم، فهو جسيم و جسام، جیم کے ضمہ کے ساتھ اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ہے نہ کہ صفت۔

تشریح: متکلمین جو یہ کہتے ہیں کہ دو ہی جز سے مرکب ہو کر جسم تیار ہو جاتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ فرض کیجئے کہ زید اور عمر دونوں دو جسم ہیں اور دونوں ہر ہر جز میں برابر ہیں مگر زید عمر سے طول میں ایک انچ بڑھا ہوا ہے تو گویا اضافہ صرف ایک جز یعنی طول میں ہے تو کہا جاتا ہے زَيْدٌ اَجْسَمُ مِنْ عَمْرٍو یعنی زید عمر سے جسم ہونے میں زائد ہے، حالانکہ دونوں کے عرض و جسم میں کوئی فرق نہیں ہے البتہ صرف طول میں فرق ہے، اور اس تھوڑے سے طول کو آپ نے جسم کہا حالاں کہ یہاں ترکیب صرف دو ہی جز سے ہے ایک جز تو وہ ہے جو بڑھا ہوا اور زائد ہے اور ایک جز وہ ہے جس میں زید و عمر برابر ہیں تو اگر دو جز سے جسمیت متحقق نہ ہوتی تو اس زائد جز کو جسم نہ کہا جاتا، لہٰذا معلوم ہوا کہ جسم کے تحقق کے لئے صرف دو جز سے ترکیب کافی ہے اور یہی ہمارا دعویٰ ہے۔

وفيه نظر: شارحؒ کہتے ہیں کہ اس دلیل میں نظر ہے، اس لئے کہ ہماری بحث اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم کا صیغہ ہے اور مثال میں تم نے جو جسم پیش کیا ہے وہ اسم تفضیل کا صیغہ ہے جو کہ صفت ہے نہ کہ صیغہ اسم۔ اور زَيْدٌ اَجْسَمُ مِنْ عَمْرٍو کا مطلب یہ نہیں ہے کہ زید عمر سے جسم ہونے میں بڑھا ہوا ہے بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ زید عمر سے ضخامت اور مقدار میں بڑھا ہوا ہے جس سے معلوم ہوا کہ اجسم صیغہ صفت ہے۔ ضخامت کے معنی ہیں۔

اَوْ غَيْرُ مُرَكَّبٍ كَالْجَوْهَرِ يَعْنِي الْعَيْنَ الَّذِيْ لَا يَقْبَلُ الْاِنْقِسَامَ لَا فِعْلًا وَلَا وَهْمًا وَلَا فَرْضًا وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِيْ لَا يَتَجَزّٰى وَلَمْ يَقُلْ وَهُوَ الْجَوْهَرُ اِحْتِرَازًا عَنْ وُرُوْدِ الْمَنْعِ بِاَنَّ مَا لَا يَتَرَكَّبُ لَا يَنْحَصِرُ عَقْلًا فِي الْجَوْهَرِ بِمَعْنَى الْجُزْءِ الَّذِيْ لَا يَتَجَزّٰى بَلْ لَا بُدَّ مِنْ اِبْطَالِ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ وَالْعُقُوْلِ وَالنُّفُوْسِ الْمُجَرَّدِ لِيَتِمَّ ذٰلِكَ وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ لَا وُجُوْدَ لِلْجَوْهَرِ

الْفَرْدِاَعْنِیْ الجزءَ الَّذِیْ لَایَتَجَزّٰی وَتَرَکُّبُ الجِسْمِ اِنَّمَا هُوَمِنَ الْهَیُوْلٰی وَالصُّوْرَۃِ.

ترجمہ: یا (وہ ممکن جو قائم بالذات ہے) غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر یعنی وہ عین جو تقسیم کو قبول نہ کرے نہ فعلاً اور نہ وہما اور نہ فرضاً، اور وہی جز لا یتجزی ہے اور مصنفؒ نے وہوالجوہر نہیں کہا اس اعتراض کے وارد ہونے سے بچنے کے لئے، کہ جو عین مرکب نہ ہو وہ عقلاً جوہر بمعنی جز لا یتجزی میں منحصر نہیں ہے بلکہ ہیولی اور صورت اور عقول مجردہ اور نفوس مجردہ کا ابطال ضروری ہے تاکہ یہ حصر درست ہو، اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جز لا یتجزی کا وجود نہیں ہے اور جسم کی ترکیب صرف ہیولیٰ اور صورت سے ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عین یعنی ممکن قائم بالذات اگر غیر مرکب ہے تو اس کی مثال جوہر ہے، اور جوہر اس عین کو کہتے ہیں جو غایت صغر کی وجہ سے کسی بھی طرح کی تقسیم قبول نہ کرتا ہو نہ تقسیم فعلی نہ وہمی یعنی ذہنی اور نہ فرضی۔ اب تینوں کی تعریف ملاحظہ کیجئے۔

تقسیم فعلی تقسیم حسی کو کہتے ہیں یعنی ایسی تقسیم جس کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء موجود ہو جائیں، مثلاً ایک کاغذ کو چند بار تقسیم کر کے ایک ایسا جز بچا ہے جو ہاتھ اور قینچی پر نہیں آسکتا تو اب اس کے بعد اس کی تقسیم فعلی ناممکن ہے، پھر تقسیم فعلی کی تین صورتیں ہیں، اگر یہ تقسیم آلہ دھاردار کے ذریعہ ہو تو تقسیم قطعی ہے اور اگر کسی سخت اور ٹھوس جسم کی ٹکر سے ہو تو تقسیم کسری ہے اور اگر جھٹکا دینے سے ہو تو تقسیم خرقی ہے۔

تقسیم وہمی تقسیم ذہنی کو اور تقسیم فرضی تقسیم عقلی کو کہتے ہیں یعنی ایسی تقسیم جس کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود نہ ہو، تقسیم وہمی قوت واہمہ کی مدد سے ہوتی ہے اور تقسیم فرضی عقل کی مدد سے ہوتی ہے۔

بعض لوگوں نے وہمی اور فرضی کو ایک ہی شمار کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے ان دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ تقسیم وہمی متناہی ہوتی ہے اور تقسیم فرضی غیر متناہی ہے۔

قولہ ولم یقل هو الجوهر: مصنفؒ نے جس طرح عین مرکب کے بارے میں کہا تھا وهو الجسم اسی طرح یہاں عین غیر مرکب کے بارے میں وهو الجوهر نہیں کہا بلکہ کالجوہر کہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اعیان جو غیر مرکب ہیں ان کی تعداد فلاسفہ کے یہاں بہت ہے اور ان میں سے ایک جوہر بھی ہے اور متکلمین کے یہاں صرف جوہر غیر مرکب ہے اس کے علاوہ اور کوئی چیز غیر مرکب نہیں ہے تو جوہر کا غیر مرکب ہونا متفق علیہ ہے اور باقی کا مختلف فیہ ہے تو ماتنؒ اگر وهو الجوهر کہتے تو اس سے معلوم ہوتا کہ عین غیر مرکب جوہر ہونے میں منحصر ہے تو فلاسفہ کے نظریہ کے اعتبار سے اعتراض ہوتا کہ عین غیر مرکب کو جوہر کے اندر منحصر کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جوہر کے علاوہ اور بہت سی چیزیں ہیں جس کو فلاسفہ غیر مرکب مانتے ہیں جیسے عقول عشرہ نفوس مجردہ، ہیولیٰ، صورت وغیرہ اس لئے مصنفؒ اس اعتراض اور ہیولیٰ وغیرہ کے ابطال کے چکر میں پھنسنے سے بچنے کے لئے وهو الجوهر کے بجائے کالجوهر کہا یعنی جوہر کو مثال کے طور پر ذکر کیا۔

یہ بات یادر ہے کہ جتنے بھی اعیان ہیں ان میں تقسیم جائز ہے لیکن سوال یہ ہے کہ تقسیم کرتے ہوئے کوئی ایسا مرحلہ آئے گا کہ جس میں تقسیم نہ ہو سکے یا نہیں آئے گا، اس میں اختلاف ہے فلاسفہ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ مرحلہ ناممکن ہے بلکہ تقسیم کا سلسلہ چلتا رہے گا کوئی جز جزء لایتجزی نہیں ہے تو گویا ان کے یہاں تقسیم غیر متناہی ہے اور متکلمین کہتے ہیں کہ ایسا مرحلہ ممکن ہے اور وہ درجہ جہاں تقسیم ختم ہو جائے، وہ جوہر ہے اور ایسے جز کو جزلا یتجزی کہتے ہیں تو گویا ان کے یہاں تقسیم متناہی ہے دلیل عقلی اس کی یہ ہے کہ انسان متناہی ہے اور اس کی قوت بھی متناہی ہے تو وہم جو ایک قوت جسمانیہ ہے یہ بھی متناہی ہوگی لہٰذا یہ قوت تقسیم متناہی پر تو قادر ہوگی لیکن غیر متناہی پر قادر نہ ہوگی۔

وَاَقْوٰی اَدِلَّةِ اِثْبَاتِ الْجُزْءِ اَنَّهُ لَوْوُضِعَتْ كُرَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ عَلٰى سَطْحٍ حَقِيْقِيٍّ لَمْ تَمَاسَّهُ اِلَّا بِجُزْءٍ غَيْرِ مُنْقَسِمٍ اِذْلَوْمَاسَّتْهُ بِجُزْئَيْنِ لَكَانَ فِيْهَاخَطٌّ بِالْفِعْلِ فَلَمْ تَكُنْ كُرَةً حَقِيْقِيَّةً وَ اَشْهَرُهَا عِنْدَالْمَشَائِخِ وَجْهَانِ اَلْاَوَّلُ اَنَّهُ لَوْكَانَ كُلُّ عَيْنٍ مُنْقَسِمًا لَا اِلٰى نِهَايَةٍ لَمْ تَكُنِ الْخَرْدَلَةُ اَصْغَرَ مِنَ الْجِبَالِ لِاَنَّ كُلًّامِنْهُمَاغَيْرُمُتَنَاهِي الْاَجْزَاءِ وَالْعِظَمُ والصِّغَرُ اِنَّمَا هُوَ بِكَثْرَةِ الْاَجْزَاءِ وَقِلَّتِهَاوَذٰلِكَ اِنَّمَا يُتَصَوَّرُفِي الْمُتَنَاهِي وَالثَّانِيْ اِنَّ اِجْتِمَاعَ اَجْزَاءِ الْجِسْمِ لَيْسَ لِذَاتِهٖ وَاِلَّا لَمَا قَبِلَ الْاِفْتِرَاقَ وَاللّٰهُ تَعَالٰى قَادِرٌ عَلٰى اَنْ يَّخْلُقَ فِيْهِ الْاِفْتِرَاقَ اِلَى الْجُزْءِ الَّذِيْ لَايَتَجَزّٰى لِاَنَّ الْجُزْءَ الَّذِيْ تَنَازَعْنَا فِيْهِ اِنْ اَمْكَنَ اِفْتِرَاقُهُ لَزِمَتْ قُدْرَةُ اللّٰهِ تعالى عَلَيْهِ دَفْعًا لِلْعِجْزِ وَاِنْ لَّمْ يُمْكِنْ ثَبَتَ الْمُدَّعٰى

ترجمہ: اور جزء لایتجزی کے اثبات کی زیادہ مضبوط دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی حقیقی کرہ کسی حقیقی سطح پر رکھا جائے تو وہ کرہ اس سطح سے اتصال نہیں کرے گا، مگر ایک نا قابل تقسیم جز کے ذریعہ کیونکہ اگر دو جز کے ذریعہ اتصال کرے گا تو اس میں بالفعل خط کا ہونا لازم آئے گا پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا، اور سب سے زیادہ مشہور دلیل مشائخ کے نزدیک دو ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوتا، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی اجزاء والا ہوتا اور بڑا اور چھوٹا ہونا صرف اجزاء کے کثیر اور قلیل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، اور یہ (یعنی قلیل و کثیر ہونا) صرف متناہی میں متصور ہوتا ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا اجتماع جسم کی ذات کے تقاضہ سے نہیں ہے ورنہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتا، تو اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ اس میں افتراق پیدا کریں، جزلا یتجزی کی حد تک اس لئے کہ وہ جز جس میں ہمارا جھگڑا ہے اگر اس کا افتراق ممکن ہو تو اس پر اللہ کا قادر ہونا لازم آئے گا عجز کو دور کرنے کے لئے اور اگر افتراق ممکن نہیں ہے تو مدعا ثابت ہے۔

تشریح: اس سے پہلے یہ بتایا جا چکا ہے کہ فلاسفہ جزلا یتجزی کے منکر ہیں اور متکلمین اس کے مقر ہیں اب یہاں سے متکلمین اپنے اس دعویٰ کو دلائل کی روشنی میں ثابت کرتے ہیں اور پے در پے تین دلائل دیتے ہیں، ان میں پہلی دلیل جو سب سے زیادہ

مضبوط ہے اس کا سمجھنا موقوف ہے اس پر کہ پہلے کرہ کی حقیقت کو سمجھئے۔ کرہ لغت میں ایسے جسم کو کہتے ہیں جو بالکل گول ہو، اور اصطلاح میں بھی اسی چیز کو کہتے ہیں جو بالکل گول ہو لیکن اس مضمون کو ان لفظوں سے ادا کرتے ہیں کہ کرہ ہر اس گول جسم کو کہتے ہیں جس کا احاطہ کرنے والا فقط ایک خط ہو اس طرح کہ اگر اس کے بیچ میں ایک نقطہ فرض کیا جائے اور اس کے چاروں طرف چند خطوط کھینچے جائیں تو سب کے سب برابر ہوں اور یہ خط مستقیم کو قبول نہ کرے۔ اس کی شکل یہ ہے

دوسری بات یہ کہ سطح حقیقی سے مراد سطح مستوی ہے اور سطح مستوی اس سطح کو کہتے ہیں جس پر خطوط مستقیمہ فرض کرنا ممکن ہو، یعنی ایسے خطوط کھینچنا ممکن ہو کہ اگر ان خطوط پر نقطے فرض کئے جائیں تو سارے نقطے ایک ہی سیدھ میں واقع ہوں کوئی نقطہ دوسرے نقطہ سے دائیں یا بائیں نہ ہو اور اسی طرح نیچے یا اوپر نہ ہو، بالفاظ دیگر یوں کہئے کہ سطح مستوی اس سطح کو کہتے ہیں جس میں نشیب وفراز اور اونچ نیچ بالکل نہ ہو، اس تمہید کے بعد اب دلیل سنئے!

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک صاف میدان ہو جس میں نشیب وفراز بالکل نہ ہو اس پر یعنی سطح حقیقی پر ایک مدور اور گول چیز رکھ دیں تو بتائیے کہ سطح سے اس کرہ کے کل کا اتصال ہوگا یا بعض کا ہر ذی عقل یہی بتائے گا کہ اتصال صرف ایک جز میں ہوگا، تو یہی جز جس کا سطح سے اتصال ہے جز لایتجزی ہے اس لئے کہ اگر یہ کہتے ہو کہ اس جزء کی بھی تقسیم ہو سکتی ہے اور اس کے اجزاء ہو سکتے ہیں تو تقسیم کے لئے آپ اس جزء کے اندر ایک خط مستقیم کھینچیں گے اور جب خط مستقیم کا وجود ہوگا تو یہ کرہ حقیقی نہ رہے گا، اس لئے کہ کرہ کی تعریف میں ایک چیز یہ بھی ہے کہ وہ خط مستقیم کو قبول نہ کرے، اس لئے کرہ کا اتصال سطح سے جس جزء میں ہوگا وہ جزء لایتجزی ہوگا لہذا اجزاء لایتجزی کا ثبوت دلیل سے ہو گیا۔

دوسری دلیل جو مشائخ کے یہاں مشہور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر جزء لایتجزی کو تسلیم نہ کیا جائے تو محال لازم آئے گا اور وہ اس طرح کہ دیکھئے پہاڑ اور رائی کے دانہ کے عظم وصغر میں زمین وآسمان کا فرق ہے دونوں کے اجزاء برابر نہیں ہو سکتے، لیکن اگر فلاسفہ کے قول کو تسلیم کر لیا جائے کہ ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے تو پہاڑ کے اجزاء غیر متناہی ہوں گے اور رائی کے دانہ کے اجزاء بھی غیر متناہی ہوں گے اور جب دونوں کے اجزاء غیر متناہی ٹھہرے تو دونوں برابر ہوں گے، اس لئے کہ کسی شی کا بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا موقوف ہے قلت اجزاء اور کثرت اجزاء پر اور یہاں دونوں کے اجزاء برابر ہیں کیونکہ دونوں کے غیر متناہی اجزاء ہیں اور ایک غیر متناہی دوسرے غیر متناہی سے کم وبیش نہیں ہوتا۔ تو ایک چھوٹی چیز کا بڑی چیز کے برابر ہونا لازم آتا ہے جو خلاف مشاہدہ اور بداہۃً محال ہے اس لئے جزء لایتجزی کو تسلیم نہ کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

تیسری دلیل کو سمجھنے سے پہلے تین چیز ذہن نشیں کر لیجئے: (۱) جو چیز شی کی ذات کا مقتضی ہوتی ہے وہ ذاتی کہلاتی ہے اور ذاتی چیز کا ذات سے افتراق اور زوال نہیں ہوتا۔ (۲) کسی چیز کا افتراق اور تقسیم اس کے اجزاء کی ترکیب کے ختم ہونے کا نام ہے۔ (۳) اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں اب دلیل کو سنئے، اس کا حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ بھی اس کو مانتے ہیں کہ جسم چند چیزوں سے مرکب ہے اور یہ ترکیب ذاتی نہیں ہے بلکہ عارضی اور اضافی ہے اس لئے کہ اگر ترکیب ذاتی ہوتی تو ایک جزء کا دوسرے جزء

سے افتراق نہ ہوتا، اور جسم تقسیم کو قبول نہ کرتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک جزء کا دوسرے جزء سے افتراق ہوتا ہے اور جسم تقسیم کو قبول کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ ترکیب عارضی اور اضافی ہے، اب ہم فلاسفہ سے یہ کہتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کرو کہ ایک شئی میں جتنی تقسیمیں ہوسکتی تھیں سب کو کر کے اللہ تعالیٰ فارغ ہوگئے اور اب اس میں کوئی تقسیم باقی نہیں ہے، کیونکہ یہ فراغت ممکن ہے، اور ہر ممکن کو فرض کیا جاسکتا ہے لہٰذا یہ فرض کرو کہ اللہ تعالیٰ تقسیم سے فارغ ہوگئے۔ اب ہم فلاسفہ سے پوچھتے ہیں کہ تقسیم سے فارغ ہوجانے کے بعد جو جزء اخیر میں بچا ہے وہ کیا ہے اگر یہ کہتے ہو کہ یہ جزء تجزی ہے ابھی اس کی دوبارہ تقسیم ہوسکتی ہے تو خلاف مفروض لازم آئے گا کیوں کہ ہم فرض کرچکے ہیں کہ جتنی بھی تقسیمیں ہوسکتی تھیں سب سے فارغ ہوچکے ہیں اور اگر کہتے ہو کہ وہ جزء لایتجزی ہے اب اس جزء کی مزید تقسیم ممکن نہیں ہے تو ہمارا مدعا ثابت ہے۔

وَالْكُلُّ ضَعِيْفٌ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَدُلُّ عَلٰى ثُبُوْتِ النُّقْطَةِ وَهُوَ لَايَسْتَلْزِمُ ثُبُوْتَ الْجُزْءِ لِاَنَّ حُلُوْلَهَا فِى الْمَحَلِّ لَيْسَ الْحُلُوْلَ السَّرَيَانِىَّ حَتّٰى يَلْزَمَ مِنْ عَدَمِ اِنْقِسَامِهَا عَدَمُ اِنْقِسَامِ الْمَحَلِّ.

ترجمہ: اور یہ سب دلائل کمزور ہیں پہلی دلیل تو اس لئے کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور وہ جزء لایتجزی کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا حلول اپنے محل میں حلول سریانی نہیں ہے یہاں تک کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے اس کے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے گا۔

تشریح: شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ تینوں دلائل جن کو متکلمین کی جانب سے جزء لایتجزی کے اثبات کے سلسلے میں پیش کیا گیا ہے، یہ سب ضعیف اور کمزور ہیں، پہلی دلیل جو سب سے قوی تھی وہ اس لئے ضعیف ہے کہ جزء لایتجزی عین کی قسم ہے اور اگر آپ کرہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھیں گے تو اتصال ہوگا اور یہ اتصال متکلمین اور فلاسفہ کے یہاں ایک نقطہ میں ہوگا اور نقطہ خط اور جسم کے کنارے اور منتہا کا نام ہے اور نقطہ ایک عرض ہے جس کے بارے میں سب کا قول ہے کہ وہ غیر منقسم ہے لیکن اس سے دعویٰ ثابت نہ ہوسکے گا کیونکہ ہماری بحث اس جزء لایتجزی کے بارے میں ہے جس کا تعلق عین سے ہو اور آپ نے جو دلیل پیش کی ہے اس سے اس جزء کا لایتجزی ہونا ثابت ہوتا ہے جس کا تعلق عرض سے ہے۔ حاصل یہ کہ آپ کی بیان کردہ دلیل سے اتنی بات تو ثابت ہوتی ہے کہ عرض جزء لایتجزی ہے اور اس کو فلاسفہ بھی مانتے ہیں مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عین بھی جزء لایتجزی ہوتا ہے جس میں ہماری گفتگو ہے۔

وھو لا یستلزم: اگر کوئی یہ جواب دے کہ جب نقطہ ثابت ہوگا تو لامحالہ جزء لایتجزی بھی ثابت ہوگا اس لئے کہ نقطہ عرض ہے اور عرض کا تو کوئی مستقل وجود ہوتا نہیں بلکہ اس کا وجود درحقیقت معروض اور محل ہی کا وجود ہے جو کہ عین ہوتا ہے، لہٰذا اس نقطہ کے لئے بھی کوئی عین محل ہوگا اور چونکہ نقطہ ایک عرض جزء لایتجزی ہے تو لامحالہ جو عین اس کا محل ہوگا وہ بھی جزء لایتجزی ہوگا ورنہ محل کے متجزی اور منقسم ہونے سے نقطہ کا متجزی منقسم ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے۔ تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ ایسا بھی نہیں ہے کہ عین

جو محل ہے اس کا جزء لا یتجزی ہونا لازم آئے کیونکہ عرض حال ہے اور معروض اس کا محل ہے اور حال کا محل کے اندر جو حلول ہوتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ حال محل میں اس طرح مل جائے اور حلول کر جائے کہ دونوں کو جدا کرنا مشکل اور دشوار ہو جیسے کہ اگر دودھ اور پانی کو آپس میں ملا دیا جائے تو اس حلول کو حلول سریانی کہتے ہیں ایسے حلول کی صورت میں حال کا انقسام اور عدم انقسام محل کے انقسام اور عدم انقسام کو مستلزم ہوگا۔ دوم یہ کہ دو چیزوں کے حلول میں امتیاز باقی رہتا ہو اور دونوں کو آسانی کے ساتھ جدا کیا جا سکتا ہو جیسے کہ گندم میں مٹر کو ملا دیا جائے اور اس حلول کو حلول طریانی کہتے ہیں ایسی صورت میں حال کا انقسام اور عدم انقسام محل کے انقسام اور عدم انقسام کو مستلزم نہیں ہوتا ہے اور نقطہ کا حلول اپنے محل یعنی خط میں حلول طریانی ہے کیونکہ نقطہ اپنے محل یعنی خط کا منتہا ہوتا ہے جس میں امتیاز باقی رہتا ہے، لہٰذا نقطہ کے غیر منقسم اور جزء لا یتجزی ہونے سے عین اور محل کا غیر منقسم ہونا یعنی جزء لا یتجزی ہونا لازم نہیں آتا۔

وَاَمَّا الثَّانِيْ وَالثَّالِثُ فَلِاَنَّ الْفَلَاسِفَةَ لَايَقُوْلُوْنَ بِاَنَّ الْجِسْمَ مُتَاَلِّفٌ مِّنْ اَجْزَاءٍ بِالْفِعْلِ وَاَنَّهَا غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ بَلْ يَقُوْلُوْنَ اَنَّهٗ قَابِلٌ لِانْقِسَامَاتٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَلَيْسَ فِيْهِ اِجْتِمَاعُ اَجْزَاءٍ اَصْلاً وَاِنَّمَا الْعِظَمُ وَالصِّغَرُ بِاِعْتِبَارِ الْمِقْدَارِ الْقَائِمِ بِهٖ لَابِاِعْتِبَارِ كَثْرَةِ الْاَجْزَاءِ وَقِلَّتِهَا وَالْاِفْتِرَاقُ مُمْكِنٌ لَااِلٰى نِهَايَةٍ فَلَا يَسْتَلْزِمُ الْجُزْءَ وَاَمَّا اَدِلَّةُ النَّفْيِ اَيْضًا فَلَاتَخْلُوْ عَنْ ضُعْفٍ وَلِهٰذَا مَالَ الْاِمَامُ الرَّازِيْ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ اِلَى التَّوَقُّفِ فَاِنْ قِيْلَ هَلْ لِهٰذَا الْخِلَافِ ثَمَرَةٌ، قُلْنَا نَعَمْ فِيْ اِثْبَاتِ الْجَوْهَرِ الْفَرْدِ نِجَاةٌ عَنْ كَثِيْرٍ مِّنْ ظُلُمَاتِ الْفَلَاسِفَةِ مِثْلُ اِثْبَاتِ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ الْمُؤَدِّيْ اِلٰى قِدَمِ الْعَالَمِ وَنَفْيِ حَشْرِ الْاَجْسَادِ وَكَثِيْرٌ مِّنْ اُصُوْلِ الْهَنْدَسَةِ الْمُبْتَنٰى عَلَيْهَا دَوَامُ حَرَكَاتِ السَّمٰوٰتِ وَاِمْتِنَاعُ الْخَرْقِ وَالْاِلْتِيَامِ عَلَيْهَا۔

ترجمہ: بہر حال دوسری اور تیسری دلیل تو وہ اس لئے ضعیف ہے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہی ہیں بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے، اور اس میں اجزاء کا اجتماع بالکل نہیں ہے اور چھوٹا بڑا ہونا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے اور جسم کی غیر متناہی تقسیم ممکن ہے لہٰذا تقسیم جزء لا یتجزی کو مستلزم نہیں ہوگی اور بہر حال جزء لا یتجزی کے نفی کے دلائل (جو فلاسفہ پیش کرتے ہیں) تو وہ بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اسی وجہ سے امام رازیؒ اس مسئلہ میں توقف کی طرف مائل ہوئے ہیں پس اگر کہا جائے کہ اس اختلاف کا کوئی فائدہ ہے تو ہم کہیں گے کہ ہاں، جزء لا یتجزی کے ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی گمراہ باتوں سے نجات ہے مثلاً ہیولی اور صورت جسمیہ کا اثبات جو عالم کے قدیم ہونے اور اجسام کے حشر کے انکار کی طرف لے جاتا ہے اور بہت سے ایسے اصول ہندسیہ سے نجات ہے جس پر آسمانوں کی حرکات کا دائمی ہونا اور ان پر خرق والتیام کا ممتنع ہونا موقوف ہے۔

تشریح: دوسری دلیل ضعیف اس لئے ہے کہ اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی چیز کی بڑائی اور چھوٹائی کا دارومدار قلت اجزاء اور کثرت اجزاء پر ہے حالاں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کا مدار مقدار پر ہے مثلاً ایک گز کپڑے کو چار حصوں میں تقسیم کر دیا تو گویا چار ٹکڑے اور اجزاء ہوئے اور ایک دوسرے دو گز کپڑے کو دو حصوں میں تقسیم کیا تو گویا اس کے دو ٹکڑے اور اجزاء ہوئے تو بتائیے کہ ایک گز کے جو چار ٹکڑے ہیں تو کیا وہ کپڑا بڑھ جائے گا اس دو گز والے کپڑے سے جس کے صرف دو ہی حصے اور اجزاء ہیں نہیں بالکل نہیں تو معلوم ہوا کہ بڑائی اور چھوٹائی کا مدار مقدار پر ہے نہ کہ اجزاء کی قلت اور کثرت پر، اسی پر پہاڑ اور رائی کے دانہ کو قیاس کر لیجئے۔

اور تیسری دلیل کے ضعف کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جسم کو بالفعل غیر متناہی اجزاء سے مرکب مانا ہے حالانکہ فلاسفہ اس کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ آپ اگر تقسیم کرنا چاہیں تو کسی حد پر تقسیم ختم نہیں ہوگی، علاوہ ازیں فلاسفہ تو جسم کو اجزاء سے مرکب مانتے ہی نہیں بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ ہر جسم فی نفسہٖ متصل واحد اور بلا کسی جوڑ کے ہے اور وہ ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے اور جب جسم کے اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء کا ہونا فلاسفہ کا مذہب نہیں ہے تو ان کے مقابلہ میں تیسرا استدلال درست نہیں ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ فلاسفہ تو یہ کہہ رہے ہیں کہ تقسیمات غیر متناہی ہیں اور جب غیر متناہی ہیں تو پھر باری تعالیٰ تمام تقسیمات سے کیسے فارغ ہو جائیں گے، تو پھر فرض کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟

قولہ واما ادلۃ النفی ایضا لا تخلو عن ضعف: مطلب یہ ہے کہ متکلمین جزء لایتجزی کا اقرار کرتے ہیں اور فلاسفہ انکار کرتے ہیں اور اس پر ان کے پاس بھی بہت سی دلیلیں ہیں لیکن سبھی ضعیف ہیں۔ خلاصہ یہ کہ متکلمین اور فلاسفہ دونوں میں سے کسی کے پاس بھی اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے کوئی پختہ دلیل نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ امام رازیؒ نے اس سلسلے میں توقف اختیار کیا ہے، لیکن جہاں تک ان کے درمیان اختلاف کا تعلق ہے تو یہ اختلاف یوں کوئی بکواس نہیں ہے بلکہ اس کے ثمرات اور فوائد یقیناً ہیں اور وہ یہ کہ جزء لایتجزی کو ثابت ماننے سے فلاسفہ کے بہت سے غلط عقائد سے نجات ملتی ہے، جو بعث، حشر وغیرہ کے متعلق ہیں، مثال کے طور پر فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم چند اجزاء سے مرکب نہیں ہے بلکہ وہ متصل واحد ہے اس میں اجزاء نہیں ہیں تو جسم کے وجود کے لئے مادہ اور ہیولی ہوگا، اور ہر مادہ کے لئے ایک صورت ہوتی ہے لہٰذا جسم ان دونوں سے یعنی ہیولی اور صورت جسمیہ سے مل کر بنے گا، اور ہیولی اور صورت دونوں قدیم ہیں، لہٰذا جسم بھی قدیم ہوگا اور اجسام اعراض کا محل ہیں اور محل کا قدیم ہونا حال کے قدیم ہونے کو مستلزم ہے اس لئے اعراض بھی قدیم ہوں گے، اور جب اجسام اور اعراض دونوں قدیم ہوئے تو عالم بھی قدیم ہوگا، کیونکہ عالم اجسام اور اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور جب عالم قدیم ہوگا تو عقیدۂ حشر ونشر کی بھی نفی ہو جائے گی کیونکہ حشر ونشر عالم کے فنا ہونے کے بعد ہوگا اور عالم کا قدیم ہونا فنا ہونے کے منافی ہے۔

فلاسفہ ہیولی کے قدیم ہونے پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ ہم پوچھتے ہیں کہ ہیولی قدیم ہے یا حادث اگر کہتے ہو کہ قدیم ہے تو ہمارا مدعا ثابت اور اگر کہتے ہو کہ حادث ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ پہلے معدوم تھا بعد میں وجود میں آیا ہے تو گویا زمانہ

عدم میں اس کے اندر وجود میں آنے کی صلاحیت تھی، امکان تھا اب ہم متکلمین سے پوچھتے ہیں کہ زمانہ عدم میں جب اس میں وجود میں آنے کا امکان تھا تو اس وقت کوئی ہیولی یعنی مادہ بھی موجود رہا ہوگا اس لئے کہ ہر ممکن کسی نہ کسی ہیولی میں رہتا ہے اب ہم پھر سوال کریں گے کہ وہ ہیولی قدیم ہے یا حادث اگر کہتے ہو کہ قدیم ہے تو مدعا ثابت اور اگر کہتے ہو کہ حادث ہے تو یہ بھی عدم میں کسی ہیولی کے ساتھ ضرور ہوگا اب ہم پھر سوال کریں گے کہ وہ ہیولی قدیم ہے یا حادث اگر قدیم کہتے ہو تو مدعا ثابت اور اگر کہتے ہو کہ حادث ہے تو وہ بھی یقیناً عدم کے زمانہ میں کسی ہیولی کے ساتھ ہوگا اب ہم پھر وہی سوال کریں گے تو یہ تسلسل ہے اور تسلسل محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہے لہٰذا ہیولی کا حادث ہونا بھی محال ہوگا پس ثابت ہوگیا کہ ہیولی قدیم ہے اور متکلمین کا نظریہ یہ ہے کہ عالم یعنی اجسام مرکب ہیں اور یہ ہیولی کے قدامت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر اس کو قدیم مان لیں تو عالم بھی قدیم ہوگا اور جب عالم قدیم ہوگا تو حشر ونشر اور سوال وغیرہ کا سوال ہی نہیں ہوگا، لہٰذا حشر وغیرہ سے انکار لازم آئے گا اور اس کے علاوہ اور بہت سے اسلامی عقائد کا انکار لازم آئے گا اس لئے متکلمین اس کا انکار کرتے ہیں اور یہی ثمرۂ اختلاف ہے۔

وَالْعَرَضُ مَالَا يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ بَلْ بِغَيْرِهٖ بِاَنْ يَكُوْنَ تَابِعًا فِي التَّحَيُّزِ اَوْ مُخْتَصًّا بِهٖ اِخْتِصَاصَ النَّاعِتِ بِالْمَنْعُوْتِ عَلٰى مَاسَبَقَ لَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَايُمْكِنُ تَعَقُّلُهٗ بِدُوْنِ الْمَحَلِّ عَلٰى مَاوُهِمَ فَاِنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَاهُوَ فِيْ بَعْضِ الْاَعْرَاضِ وَيَحْدُثُ فِي الْاَجْسَامِ وَالْجَوَاهِرِ قِيْلَ هُوَ مِنْ تَمَامِ التَّعْرِيْفِ اِحْتِرَازًا عَنْ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَقِيْلَ لَابَلْ هُوَ بَيَانُ حُكْمِهٖ كَالْاَلْوَانِ وَاُصُوْلُهَا قِيْلَ اَلسَّوَادُ وَالْبَيَاضُ وَقِيْلَ اَلْحُمْرَةُ وَالْخُضْرَةُ وَالصُّفْرَةُ اَيْضًا وَالْبَوَاقِيْ بِالتَّرْكِيْبِ وَالْاَكْوَانِ وَهِيَ الْاِجْتِمَاعُ وَالْاِفْتِرَاقُ وَالْحَرَكَةُ وَالسُّكُوْنُ وَالطُّعُوْمِ وَاَنْوَاعُهَا تِسْعَةٌ وَهِيَ الْمِرَارَةُ وَالْحِرَقَةُ وَالْمُلُوْحَةُ وَالْعَفُوْصَةُ وَالْحُمُوْضَةُ وَالْقَبْضُ وَالْحَلَاوَةُ وَالدُّسُوْمَةُ وَالتَّفَاهَةُ. ثُمَّ يَحْصُلُ بِحَسْبِ التَّرْكِيْبِ اَنْوَاعٌ لَاتُحْصٰى وَالرَّوَائِحِ وَاَنْوَاعُهَا كَثِيْرَةٌ وَلَيْسَتْ لَهَا اَسْمَاءٌ مَخْصُوْصَةٌ وَالْاَظْهَرُ اَنَّ مَاعَدَا الْاَكْوَانِ لَايَعْرِضُ اِلَّا الْاَجْسَامَ۔

ترجمہ: اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو بلکہ قائم بغیرہ ہو بایں طور کہ وہ غیر کا تابع ہو متحیز ہونے میں یا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا خاص تعلق صفت کا موصوف کے ساتھ ہوتا ہے اس چیز کی بناء پر جو گذر چکا قائم بغیرہ کا یہ معنی نہیں ہے کہ اس کا سمجھنا بغیر محل کے ناممکن ہو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا، اس لئے کہ یہ تو صرف بعض اعراض میں ہوتا ہے اور وہ عرض اجسام اور جواہر میں حادث ہوتا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ عرض کی تعریف کا تتمہ ہے صفات باری سے احتراز کے لئے اور بعض لوگوں نے کہا نہیں بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے جیسے الوان بعض لوگوں نے کہا کہ الوان کے اصول سواد اور بیاض ہیں اور بعض لوگوں نے کہا کہ سرخی، سبزی اور زردی بھی ہے اور باقی الوان ترکیب کے ذریعہ موجود ہیں، اور جیسے اکوان اور وہ اجتماع اور افتراق اور حرکت

وسکون ہیں، اور جیسے ذائقے اور اس کے اقسام نو ہیں، اور وہ تلخی اور تیزی اور نمکینی اور کسیلا پن اور کھٹا پن اور یکساں پن اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھیکا پن ہے پھر ترکیب سے بے شمار اقسام حاصل ہوتے ہیں اور جیسے بو اور ان کے اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ اکوان کے علاوہ جتنے اعراض ہیں وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

تشریح: ماقبل میں عالم کی ایک قسم اعیان کی تعریف وتقسیم کو بیان کر چکے اب عالم کی دوسری قسم عرض کی تعریف اور اس کی چند مثالیں ذکر کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ عرض وہ ممکن ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو بلکہ قائم بغیرہ ہو۔ قائم بذاتہ اور قائم بغیرہ کس کو کہتے ہیں اس میں فلاسفہ اور متکلمین کا اختلاف ہے جیسا کہ گذر چکا وہ یہ کہ متکلمین کا نظریہ یہ ہے کہ جس چیز کو حیز حاصل ہو رہا ہے اگر اس کے حصول میں دوسرے حیز کی حاجت ہو تو اس کو قائم بغیرہ کہتے ہیں اور اگر حاجت نہ ہو تو اس کو قائم بذاتہ کہتے ہیں اور فلاسفہ کا نظریہ یہ ہے کہ جن دو چیزوں میں تعلق صفت اور موصوف جیسا ہو اس کو قائم بذاتہ کہتے ہیں اور اگر ایسا تعلق نہ ہو تو اس کو قائم بغیرہ کہتے ہیں، بہر حال جو ممکن دونوں مذہبوں میں ہے کسی کے اعتبار سے قائم بغیرہ ہو تو اس کو عرض کہیں گے۔

قولہ لا بمعنی: بعض حضرات نے قائم بغیرہ کا ایک دوسرا معنی بیان کیا ہے یعنی عرض کی دوسری تعریف کی ہے جو ان دونوں مذکورہ تعریف سے الگ ہے وہ یہ کہ عرض اس موجود کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں محل کا محتاج ہو۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ تعریف جامع نہیں ہے اس لئے کہ اجناس عالیہ دس ہیں جن میں سے ایک جوہر ہے باقی نو عرض ہیں، ان کی تفصیل یہ ہے کم، کیف، این، متی، وضع، ملک، فعل، اضافت، انفعال۔

کم: اس مقدار کو کہتے ہیں جو تقسیم کو قبول کر سکے جیسے مقدار۔ کیف: یہ کم کی ضد ہے یعنی کیف اس مقدار کو کہتے ہیں جو تقسیم کو قبول نہ کر سکے جیسے نیک وبد ان دونوں کو اعراض غیر نسبیہ کہتے ہیں اس لئے کہ یہ اپنے وجود میں دوسرے کے محتاج نہیں ہوتے۔ اور ان دونوں کے علاوہ باقی جو سات اعراض ہیں ان کو اعراض نسبیہ کہتے ہیں اس لئے کہ یہ اپنے وجود میں دوسرے کے محتاج ہوتے ہیں۔ این: وہ ہیئت ہے جو جسم کو مکان میں ہونے کے سبب عارض ہوتی ہے۔ متی: وہ ہیئت ہے جو جسم کو زمانہ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ وضع: اس کیفیت کو کہتے ہیں جو ایک شی کو اپنے خاص اجزاء کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے جیسے اٹھنا، بیٹھنا۔ ملک: اس کیفیت کو کہتے ہیں جو کسی شی کو اس کے متعلقات کے اجزاء کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جیسے کہ ہم شیروانی یا چادر پہن لیں۔ فعل: یہ ایک ہیئت ہے جو فاعل میں اس وقت پیدا ہوتی ہے جبکہ وہ منفعل میں اثر کرتا ہے جیسے کہ وہ ہیئت جو آرا کش میں آرہ کشی کے وقت پیدا ہوتی ہے۔ اضافت: اس نسبت کو کہتے ہیں جو دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے، مثلاً غلامی کی نسبت غلام اور آقا میں ہے۔ انفعال: وہ ہیئت ہے جو منفعل میں اس وقت پیدا ہوتی ہے جبکہ فاعل اس میں اثر کرے جیسے کہ وہ ہیئت جو لکڑی میں آرہ کشی کے وقت پیدا ہوتی ہے۔

تو بعض حضرات نے جو عرض کی دوسری تعریف کی ہے وہ صرف ان باقی سات قسموں پر صادق آتی ہے کم اور کیف جو

اعراض غیر نسبیہ ہیں ان پر صادق نہیں آتی حالانکہ یہ بھی عرض ہیں اس لئے یہ تعریف جامع نہیں ہے۔

قوله ويحدث فی الاجسام: اس عبارت کے بارے میں شارحؒ کہتے ہیں کہ یہ عرض کی تعریف کا جزء ہے اور اس میں داخل ہے اس لئے کہ اگر اس کو تعریف کا جزء نہیں مانو گے تو اللہ تعالیٰ کے صفات بھی اعراض میں داخل ہو جائیں گے حالانکہ وہ داخل نہیں ہیں، اس لئے ان کو نکالنے کے لئے اس قید کو بڑھانا پڑے گا اور اس کو تعریف کا جزء ماننا پڑے گا اور صفات باری اس قید کی وجہ سے اس لئے خارج ہو جائیں گی کہ وہ قدیم ہیں حادث نہیں ہیں۔ لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ہم عالم سے بحث کر رہے ہیں اور عالم ماسوا اللہ کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ کے صفات ماسوی اللہ میں داخل نہیں ہیں تو جب شروع ہی سے داخل نہیں ہیں تو ان کو نکالنے کی ضرورت کیا ہے؟ نیز عرض کی تعریف **مالا يقوم بذاته** میں لفظ ما سے مراد ممکن ہے، اور ہر ممکن حادث ہے اور صفات باری قدیم ہیں، اس لئے عرض کی تعریف صفات باری کو شامل ہی نہیں کہ اس کو نکالنے کی ضرورت پیش آئے اب سوال ہوتا ہے کہ جب یہ تعریف کا جزء نہیں ہے تو پھر کیا ہے تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ تو اس کے یعنی عرض کے حکم کا بیان ہے۔

قوله كالالوان والاكوان: اب مصنفؒ عرض کی کچھ مثالیں ذکر فرما رہے ہیں کہ جیسے الوان اور اکوان وغیرہ، الوان، لون کی جمع ہے جس کے معنی ہیں رنگ کے، الوان کے اصول کے بارے میں بعض لوگوں نے کہا کہ الوان کے اصول صرف سیاہی اور سفیدی ہیں اور باقی الوان ایک کو دوسرے سے ملانے سے پیدا ہوتے ہیں، مثلاً سیاہی اور سفیدی کو آپس میں ملانے سے تیسرا رنگ پیدا ہوگا، پھر اس تیسرے رنگ میں خالص سفیدی ملانے سے چوتھا رنگ پیدا ہوگا، اور اگر اس تیسرے رنگ میں خالص سیاہی ملائی جائے تو پانچواں رنگ پیدا ہوگا و **علی هذا القياس**. اور بعض لوگوں نے کہا کہ الوان کے اصول پانچ رنگ ہیں دو تو وہی جو اوپر مذکور ہوئے اور بقیہ تین سرخی، سبزی اور زردی ہیں۔

والاكوان: اکوان، کون کی جمع ہے جس کے معنی مکان میں حصول اور وجود کے ہیں، اور کون اس کیفیت کو کہتے ہیں جو مکان کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) اجتماع، (۲) افتراق، (۳) حرکت، (۴) سکون۔ اب ہر ایک کی تعریف سنو:

اگر دو جوہروں کا وجود ایسے طور پر ہو کہ ان کے درمیان تیسری چیز نہ ہو تو اس کو اجتماع کہتے ہیں۔ اور اگر ان کے درمیان میں کوئی تیسری چیز آ جائے تو اس کو افتراق کہتے ہیں۔ اور اگر کسی چیز کا وجود دو وقت میں دو مکان میں ہو تو اس کو حرکت کہتے ہیں۔ اور اگر کسی چیز کا وجود دو وقت میں دو مکان میں نہ ہو بلکہ ایک ہی مکان میں ہو تو سکون کہتے ہیں۔

مصنفؒ نے عرض کی چار مثالیں دی ہیں ان میں سے تین اعراض یعنی لون، طعم، ریح، ایسے ہیں جن کا تعلق صرف جسم کے ساتھ ہے جوہر کے ساتھ نہیں ہے اور صرف کون ایک ایسی عرض ہے جس کا تعلق جسم اور جوہر دونوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

وَإِذَا تَقَرَّرَ أَنَّ الْعَالَمَ أَعْيَانٌ وَأَعْرَاضٌ وَالْأَعْيَانُ أَجْسَامٌ وَجَوَاهِرُ فَنَقُولُ الْكُلُّ حَادِثٌ أَمَّا الْأَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالْمُشَاهَدَةِ كَالْحَرَكَةِ بَعْدَ السُّكُونِ وَالضَّوْءِ بَعْدَ الظُّلْمَةِ وَالسَّوَادِ بَعْدَ

الْبَيَاضِ وَبَعْضُهَا بِالدَّلِيْلِ وَهُوَ طَرَيَانُ الْعَدَمِ كَمَا فِيْ اَضْدَادِ ذٰلِكَ فَاِنَّ الْقِدَمَ يُنَافِي الْعَدَمَ لِاَنَّ الْقَدِيْمَ اِنْ كَانَ وَاجِبًا لِذَاتِهٖ فَظَاهِرٌ وَاِلَّا لَزِمَ اِسْتِنَادُهٗ اِلَيْهِ بِطَرِيْقِ الْاِيْجَابِ اِذِ الصَّادِرُ مِنَ الشَّيْئِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ يَكُوْنُ حَادِثًا بِالضَّرُوْرَةِ وَالْمُسْنَدُ اِلَى الْمُوْجِبِ الْقَدِيْمِ قَدِيْمٌ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُوْلِ عَنِ الْعِلَّةِ۔

ترجمہ: اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ عالم کی دو قسمیں ہیں: اعیان اور اعراض۔ اور اعیان کی دو قسمیں ہیں، اجسام اور جواہر، تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے جیسے سکون کے بعد حرکت اور تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی۔ اور بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور وہ دلیل عدم کا طاری ہونا ہے جیسے کہ ان کے اضداد میں، اس لئے کہ قدیم ہونا عدم کے منافی ہے اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تب تو اس کا (عدم کے منافی ہونا) ظاہر ہے۔ ورنہ (اگر وہ ممکن لذاتہ ہے) اس کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا بطریق ایجاب لازم ہوگا، اس لئے کہ جو چیز شی سے ارادہ اور اختیار سے صادر ہو وہ بدیہی طور پر حادث ہوتی ہے، اور موجب قدیم پر تکیہ کرنے والا قدیم ہوتا ہے اس لئے کہ علت سے معلول کا تخلف ممتنع ہے۔

تشریح: شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ عالم میں صرف دو ہی چیزیں ہیں، بعض اعیان ہیں اور بعض اعراض، تو اب ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ یہ سب کے سب حادث ہیں، شارحؒ پہلے اعراض کے حدوث کی دلیل پیش کرتے ہیں اس لئے کہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث پر موقوف ہے اور ظاہر بات ہے کہ موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے اس لئے اس کو پہلے بیان کیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے جیسے کہ تھوڑی دیر کے لئے ہمارے جسم میں حرکت ہوتی ہے پھر اس کے بعد ساکن (ٹھہر) ہو جاتا ہے تو دیکھئے وہ سکون جو حرکت کے بعد وجود میں آیا ہے وہ حادث ہے اس لئے کہ وہ عدم کے بعد وجود میں آیا ہے اور جو عدم کے بعد وجود میں آئے وہ حادث ہوتا ہے۔ اور بعض اعراض کا حدوث (اس سے مراد وہ ہے جو فنا ہو چکی) دلیل عقلی سے ثابت ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ وہ حرکت جو فنا ہو چکی اگر آپ اس کو حادث نہیں مانیں گے بلکہ قدیم مانیں گے تو یہ غلط ہے اس لئے کہ عقلاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس پر عدم طاری ہو وہ حادث ہے لہٰذا یہ حرکت بھی حادث ہوگی اس لئے کہ اس پر عدم طاری ہو چکا ہے۔

اور وہ چیز جس پر عدم طاری ہو اس کے بارے میں ہمارا دعویٰ ہے کہ وہ حادث ہے قدیم نہیں ہو سکتی اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر حادث نہ مانو گے تو وہ قدیم ہوگی اور قدیم دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ واجب لذاتہ ہوگا یا واجب لغیرہ ہوگا، واجب لذاتہ اس کو کہتے ہیں جس کا وجود اپنا ذاتی ہو اور اس کا وجود ضروری اور عدم محال ہوتا ہے اور واجب لغیرہ اس کو کہتے ہیں جس کا وجود اپنا ذاتی نہ ہو بلکہ دوسرے کا دیا ہوا ہو یعنی کسی علت موجبہ کا معلول ہو، اب اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ عدم طاری ہونے کی صورت میں وہ

قدیم لذاتہ ہے تو یہ کہنا غلط ہے اس لئے کہ واجب لذاتہ پر کبھی عدم طاری نہیں ہوتا اور یہاں اس پر عدم طاری ہوا ہے۔ اور اگر آپ اس کو قدیم لغیرہ کہتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ معلول ہے علت موجبہ کا تو اس صورت میں معلول کا تخلف لازم آئے گا علت موجبہ سے کہ علت تو موجود ہے لیکن معلول موجود نہیں ہے اور یہ تخلف محال ہے لہٰذا اس کا قدیم لغیرہ ہونا محال ہوگا۔ تو جب وہ حرکت جو فنا ہو چکی نہ قدیم لذاتہ ہے اور نہ قدیم لغیرہ تو لامحالہ وہ حادث ہوگی، اس کو مختصر اً مثال سے یوں سمجھئے کہ کوئی کپڑا سفید تھا آپ نے اس کو سرخ رنگ میں رنگ دیا تو اس سرخ رنگ کا حادث ہونا مشاہدہ سے ثابت ہے اور اس سفیدی کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور وہ ہے طریان عدم یعنی عدم کا طاری ہونا ہے۔

وَاَمَّا الْاَعْيَانُ فَلِاَنَّهَا لَاتَخْلُوْعَنِ الْحَوَادِثِ وَكُلُّ مَالَايَخْلُوْعَنِ الْحَوَادِثِ فَهُوَحَادِثٌ اَمَّاالْمُقَدَّمَةُ الْاُوْلٰى فَلِاَنَّهَا لَاتَخْلُوْعَنِ الْحَرْكَةِ وَالسُّكُوْنِ وَهُمَا حَادِثَانِ اَمَّاعَدَمُ الْخُلُوِّ مِنْهُمَافَلِاَنَّ الْجِسْمَ اَوِالْجَوْهَرَ لَايَخْلُوْعَنِ الْكَوْنِ فِيْ حَيِّزٍ فَاِنْ كَانَ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ اٰخَرَ فِيْ ذٰلِكَ الْحَيِّزِ بِعَيْنِهٖ فَهُوَسَاكِنٌ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ اٰخَرَفِيْ ذٰلِكَ الْحَيِّزِ بَلْ فِيْ حَيِّزٍ اٰخَرَ فَمُتَحَرِّكٌ وَهٰذَامَعْنٰى قَوْلِهِمْ اَلْحَرْكَةُ كَوْنَانِ فِيْ اٰنَيْنِ فِيْ مَكَانَيْنِ وَالسُّكُوْنُ كَوْنَانِ فِيْ اٰنَيْنِ فِيْ مَكَانٍ وَاحِدٍ فَاِنْ قِيْلَ يَجُوْزُ اَنْ لَّايَكُوْنَ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ اٰخَرَ اَصْلًا كَمَافِيْ آنِ الْحُدُوْثِ فَلَايَكُوْنُ مُتَحَرِّكًا كَمَا لَا يَكُوْنُ سَاكِنًا قُلْنَا هٰذَالْمَنْعُ لَايَضُرُّنَا لِمَافِيْهِ مِنْ تَسْلِيْمِ الْمُدَّعٰى عَلٰى اَنَّ الْكَلَامَ فِي الْاَجْسَامِ الَّتِيْ تَعَدَّدَتْ فِيْهَا الْاَكْوَانُ وَتَجَدَّدَتْ عَلَيْهَا الْاَعْصَارُ وَالْاَزْمَانُ وَاَمَّاحُدُوْثُهُمَا فَلِاَنَّهَا مِنَ الْاَعْرَاضِ وَهِيَ غَيْرُ بَاقِيَةٍ. وَلِاَنَّ مَاهِيَةَ الْحَرْكَةِ لِمَافِيْهَا مِنْ اِنْتِقَالٍ حَالٍ اِلٰى حَالٍ تَقْتَضِي الْمَسْبُوْقِيَّةَ بِالْغَيْرِ وَالْاَزَلِيَّةُ تُنَافِيْهَا وَلِاَنَّ كُلَّ حَرْكَةٍ فَهِيَ عَلَى التَّقَضِّيْ وَعَدَمِ الْاِسْتِقْرَارِ وَكُلُّ سُكُوْنٍ فَهُوَجَائِزُ الزَّوَالِ لِاَنَّ كُلَّ جِسْمٍ فَهُوَقَابِلٌ لِلْحَرْكَةِ بِالضَّرُوْرَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ اَنَّ مَايَجُوْزُعَدَمُهٗ يَمْتَنِعُ قِدَمُهٗ وَاَمَّا الْمُقَدَّمَةُ الثَّانِيَةُ فَلِاَنَّ مَالَايَخْلُوْعَنِ الْحَادِثِ لَوْثَبَتَ فِي الْاَزَلِ لَزِمَ ثُبُوْتُ الْحَادِثِ فِي الْاَزَلِ وَهُوَ مَحَالٌ

ترجمہ: اور بہر حال اعیان تو وہ اس لئے (حادث ہیں) کہ وہ حوادث سے خالی نہیں اور ہر وہ چیز جو حوادث سے خالی نہ ہو پس وہ حادث ہے، بہر حال پہلا مقدمہ (کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں) پس اس لئے کہ وہ حرکت وسکون سے خالی نہیں، اور یہ دونوں حادث ہیں بہر حال اعیان کا ان دونوں یعنی حرکت وسکون سے خالی نہ ہونا تو اس لئے کہ جسم یا جوہر حیز (مکان) میں ہونے سے خالی نہیں، پس اگر اس سے پہلے دوسرے وجود کے ساتھ بعینہ اسی حیز میں ہو تو وہ ساکن ہے پس اگر اس سے پہلے دوسرے وجود کے ساتھ اس حیز میں نہ ہو بلکہ دوسرے حیز

میں ہو تو متحرک ہے، اور یہی مطلب ہے متکلمین کے اس قول کا کہ حرکت دو کون (وجود) کا نام ہے دو آن میں دو مکان میں، اور سکون دو کون کا نام ہے دو آن میں ایک ہی مکان میں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ممکن ہے کہ اس سے پہلے اس کا کوئی دوسرا کون بالکل نہ ہو جیسے کہ آن حدوث میں ہوتا ہے تو وہ متحرک نہیں ہوگا جیسا کہ ساکن نہیں ہوگا، ہم جواب دیں گے کہ یہ اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ اس میں مدعا کا تسلیم کرنا پایا جاتا ہے علاوہ ازیں گفتگو ان اجسام کے بارے میں ہے جس میں اکوان متعدد ہوں اور جس پر کئی ادوار اور زمانے گذر چکے ہوں اور بہر حال ان دونوں (حرکت وسکون) کا حدوث پس اس لئے کہ وہ دونوں اعراض سے ہیں، اور اعراض باقی نہیں رہتے، اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت اس وجہ سے کہ اس میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال ہوتا ہے وہ مسبوق بالغیر ہونے کا مقتضی ہے، اور ازلی ہونا اس کے منافی ہے اور اس لئے کہ ہر حرکت ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے کے درپے ہے اور ہر سکون پس وہ ممکن الزوال ہے اسلئے کہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور تو پہچان چکا ہے کہ جس کا عدم ممکن ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے، اور بہر حال دوسرا مقدمہ (کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے) تو یہ اس لئے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ اگر ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

تشریح: ماقبل میں اعراض کے بارے میں دعویٰ کیا تھا کہ یہ سب حادث ہیں، اب عالم کی دوسری موجود جو کہ اعیان ہیں اس کے بارے میں دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ بھی سب حادث ہیں، دلیل یہ ہے کہ آپ کسی بھی عین کا جب تصور کریں گے تو اس کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث ضرور لگا ہوگا، اور قاعدہ ہے کہ جس کے ساتھ حادث لگا ہوا ہو وہ خود حادث ہوتا ہے لہٰذا اعیان بھی حادث ہیں، پہلا مقدمہ کہ ہر عین کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث ضرور لگا ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر عین کے لئے حیز ضروری ہے لہٰذا جب آپ اس کو ایک آن میں ایک حیز میں تصور کریں گے تو ہم سوال کریں گے، کہ اس آن سے پہلے وہ کس حیز میں تھا اگر کہتے ہیں اسی حیز میں تھا تو یہ سکون ہے اور اگر کہتے ہو کہ اس سے پہلے والے آن میں دوسرے حیز میں تھا تو یہ حرکت ہے اور حرکت وسکون دونوں اعراض میں سے ہیں اور اعراض سب حادث ہیں لہٰذا حرکت وسکون بھی حادث ہوئے تو اس تقریر سے یہ ثابت ہوا کہ ہر عین کے ساتھ یا تو حرکت کا تعلق ہوگا یا سکون کا اور یہ دونوں حادث ہیں لہٰذا ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا کہ ہر عین کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث ضرور لگا ہوگا۔

قولہ فلان الجسم: یہاں سے مقدمہ اولیٰ کی دلیل کے پہلے مقدمہ کی دلیل کو بیان کرتے ہیں، یعنی ہر عین کے ساتھ یا تو حرکت کا تعلق ہوگا یا سکون کا اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر جوہر اور جسم کسی نہ کسی مکان میں ضرور ہوگا، اب اگر ایک آن میں جس حیز میں ہو اگر اس سے پہلے والے آن میں بھی اسی حیز میں تھا تو اس کو سکون کہتے ہیں اور اگر موجودہ آن سے پہلے والے آن میں دوسرے حیز میں تھا تو اس کو حرکت کہتے ہیں اس لئے کہ ایک حیز میں سے دوسرے حیز میں آنے کے لئے حرکت ضرور ہوگی، لہٰذا

معلوم ہوا کہ ہر عین کے ساتھ حرکت یا سکون ضرور ہوگا پھر اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ حرکت میں دوکون اور دوآن اور دو مکان ہوتے ہیں، اور سکون میں دوکون اور دوآن ہوتے ہیں مگر مکان ایک ہی ہوتا ہے۔

اور حرکت کی تعریف میں متکلمین کے قول کونان فی آنین فی مکانین، اور سکون کی تعریف میں ان کے قول کونان فی آنین فی مکان واحد کا یہی مطلب ہے۔

قولہ فان قیل: اشکال! ایک شی جو ابھی وجود میں آرہی ہے اور ابھی اس کو پہلا آن حاصل ہورہا ہے تو یہاں حرکت وسکون نہیں پایا گیا اس لئے کہ اس کے لئے دوآن کا ہونا ضروری ہے لہٰذا آپ کی دلیل تام نہیں اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ ہر عین کے لئے حرکت یا سکون کا ہونا ضروری ہے؟

جواب یہ ہے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ وہ شی جس کو ابھی آن حاصل ہورہا ہے اور ابھی عدم سے وجود میں آرہی ہے وہ حادث ہوگی یا نہیں ظاہر بات ہے کہ آپ یہی جواب دیں گے کہ وہ حادث ہوگی بس ہمارا مقصود حاصل ہوگیا اس لئے کہ ہمارا مقصود اعیان کے حدوث کو ثابت کرنا تھا اس کو آپ نے تسلیم کرلیا، اب آگے وہ حرکت وسکون سے خالی ہوں یا نہ ہوں اس سے ہمارا کوئی تعلق نہیں کیونکہ یہ ہمارا مقصود نہیں۔

دوسرا جواب ایک اور ہے وہ یہ کہ ہماری بحث اس جسم کے بارے میں ہے جس میں متعدد اکوان ہوں اور جس جسم کو لیکر آپ اعتراض کررہے ہیں، وہ ہماری بحث سے خارج ہے کیونکہ اس میں متعدد اکوان نہیں ہیں لہٰذا ہم پر اعتراض وارد نہیں ہوسکتا۔

قولہ واما حدوثهما: رہا حرکت وسکون کا حادث ہونا اس کی ایک دلیل وہ ہے جو گذر چکی یعنی یہ دونوں اعراض کے قبیل سے ہیں اور سب اعراض حادث ہیں کیونکہ وہ باقی نہیں رہتے بلکہ پیدا ہوتے ہیں اور فنا ہوجاتے ہیں، لہٰذا حرکت وسکون بھی حادث ہوں گے، اور حرکت کے حادث ہونے کی دوسری دلیل خود حرکت کی کیفیت وصورت وحقیقت ہے اس لئے کہ حرکت کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں متحرک جسم ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف مثلاً سرعت سے مثلاً بطوء کی طرف منتقل ہوتا ہے تو جو حالت موجود ہے اس کا حادث ہونا مشاہدہ سے ثابت ہے اور جو حالت ختم ہوگئی اس کا حادث ہونا دلیل عقلی سے ثابت ہے اور وہ ہے طریان عدم۔

اور حرکت کے حادث ہونے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ جب ایک جسم حرکت کرتا ہے تو ایک حرکت ختم ہوتی ہے اور دوسری حرکت وجود میں آتی ہے تو جو حرکت ختم ہوچکی اس کا حدوث دلیل عقلی سے ثابت ہے اور جو حرکت موجود ہے اس کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے۔

اور سکون کے حدوث کی دوسری دلیل یہ ہے کہ سکون ممکن الزوال ہے اور ممکن اس کو کہتے ہیں کہ جس پر عدم طاری ہوسکتا ہو اور یہ آپ کو معلوم ہی ہے کہ جس پر عدم طاری ہوسکتا ہو وہ حادث ہوتا ہے لہٰذا سکون بھی حادث ہوگا۔

قولہ واما المقدمة الثانية: اعیان کے حدوث کی جو دلیل پیش کی گئی تھی اس کا دوسرا مقدمہ یہ تھا کہ جس کے ساتھ حادث لگا ہوا ہوگا وہ خود حادث ہوگا مثلاً عین ہے کہ اس کے ساتھ حرکت وسکون لگا ہوا ہے اور یہ دونوں حادث ہیں لہٰذا عین بھی حادث ہوگا، اس مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر تم عین کو کہ جس کے ساتھ حادث لگا ہوا ہے قدیم کہوگے تو ہم سوال کریں گے کہ حرکت کا تعلق اس کے ساتھ کب ہوا ہے اگر کہتے ہو کہ جس وقت سے عین ہے اسی وقت سے اس کے ساتھ اس کا تعلق ہوا ہے، یعنی ازل ہی سے اس

کا تعلق ہے تو حرکت کا جو کہ حادث ہے قدیم ہونا لازم آئے گا اور حادث کا قدیم ہونا محال ہے اور اگر کہتے ہو کہ بعد میں حرکت متعلق ہوئی ہے تو اس صورت میں ایک وقت میں اس عین کا حرکت سے خالی ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی محال ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ جس کے ساتھ حادث لگا ہو گا اس کا بھی قدیم ہونا محال ہے وہ حادث ہی ہو گا۔

وَهٰهُنَا اَبْحَاثٌ اَلْاَوَّلُ اَنَّهُ لَادَلِيْلَ عَلٰى اِنْحِصَارِ الْاَعْيَانِ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْاَجْسَامِ وَاَنَّهُ يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ مُمْكِنٍ يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ وَلَايَكُوْنُ مُتَحَيِّزًا اَصْلًا كَالْعُقُوْلِ وَالنُّفُوْسِ الْمُجَرَّدَةِ الَّتِيْ يَقُوْلُ بِهَا الْفَلَاسِفَةُ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُدَّعٰى حُدُوْثُ مَاثَبَتَ وُجُوْدُهٗ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ وَهُوَ الْاَعْيَانُ الْمُتَحَيِّزَةُ وَالْاَعْرَاضُ لِاَنَّ اَدِلَّةَ وُجُوْدِ الْمُجَرَّدَاتِ غَيْرُتَامَّةٍ عَلٰى مَابُيِّنَ فِي الْمُطَوَّلَاتِ اَلثَّانِيْ اَنَّ مَاذُكِرَ لَايَدُلُّ عَلٰى حُدُوْثِ جَمِيْعِ الْاَعْرَاضِ اِذْمِنْهَا مَالَايُدْرَكُ بِالْمُشَاهَدَةِ حُدُوْثُهٗ وَلَاحُدُوْثُ اَضْدَادِهٖ كَالْاَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالسَّمٰوٰاتِ مِنَ الْاَضْوَاءِ وَالْاَشْكَالِ وَالْاِمْتِدَادَاتِ وَالْجَوَابُ اَنَّ هٰذَاغَيْرُ مُخِلٍّ بِالْغَرَضِ لِاَنَّ حُدُوْثَ الْاَعْيَانِ يَسْتَدْعِيْ حُدُوْثَ الْاَعْرَاضِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهَالَاتَقُوْمُ اِلَّابِهَا

ترجمہ: اور یہاں (حدوث عالم کی دلیل پر) چند اعتراضات ہیں: پہلا اعتراض یہ ہے کہ اعیان کے جواہر واجسام میں منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں، اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور کسی حیز میں نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ جس کے فلاسفہ قائل ہیں، اور جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات کے حادث ہونے کا ہے جو ثابت ہیں اور وہ اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں، اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل مکمل نہیں ہیں جیسا کہ بڑی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدہ سے نہیں معلوم ہے اور نہ ان کے اضداد کا حدوث معلوم ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں مثلاً روشنی، شکلیں اور ابعاد ثلثہ۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ مقصود میں خلل انداز نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حدوث کا تقاضا کرتا ہے اس لئے کہ اعراض اعیان ہی کے ساتھ قائم ہیں۔

تشریح: دعویٰ یہ تھا کہ عالم کے تمام اجزاء حادث ہیں دلیل یہ تھی کہ عالم میں ہم کو دو ہی چیزیں نظر آرہی ہیں: (۱) اعیان، (۲) اعراض۔ پھر یہ دعویٰ کیا تھا کہ اعیان اور اعراض سب کے سب حادث ہیں، پھر یہ بیان کیا تھا کہ اعیان میں دو چیزیں ہیں بعض اجسام ہیں اور بعض جواہر معترض کہتا ہے کہ اعیان میں ایک تیسری چیز بھی ہے جس کو مجرد عن المادہ کہتے ہیں جیسے عقول عشرہ، نفوس مجردہ، روح وغیرہ۔ اس لئے تمام عالم کے حدوث کا دعویٰ اسی وقت صحیح ہو گا جبکہ آپ یہ بھی ثابت کر دیں کہ جو چیزیں مجرد عن المادہ ہیں وہ بھی حادث ہیں حالانکہ آپ نے اعیان کے حدوث کی جو دلیل پیش کی ہے اس سے مجرد عن المادہ کا حدوث ثابت

نہیں ہوتا حاصل یہ کہ آپ کی دلیل سے صرف اجسام وجواہر کا حدوث ثابت ہوتا ہے لیکن عین کی ایک تیسری قسم ہے عقول عشرہ وغیرہ ان کا حدوث ثابت نہیں ہوتا اور جب ان کا حدوث ثابت نہیں ہوا تو پھر تمام عالم کے حدوث کا دعویٰ کہاں صحیح ہوا؟

جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصود فقط ان چیزوں کے حدوث کو ثابت کرنا ہے جس کا وجود متفقہ طور پر ثابت ہے اور جن کے وجود پر تمام عقلا کا اتفاق ہے وہ صرف اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ فلاسفہ نے اعیان غیر متحیزہ یعنی عقول عشرہ اور نفوس مجردہ اور روح کے مجرد عن المادہ ہونے کی جو دلیل بیان کی ہے وہ مکمل نہیں ہے، روح ہمارے نزدیک مجرد عن المادہ نہیں ہے، بلکہ وہ ایک جسم لطیف ہے، تو جب ان چیزوں کے وجود کے دلائل ناقص ہیں اور اسلامی قواعد کے خلاف ہیں تو ان کو لے کر اعتراض کرنا کیسے صحیح ہوگا۔

قولہ والثانی: دوسرا اعتراض آپ کا دعویٰ تھا کہ تمام اعراض حادث ہیں، فرق صرف اتنا تھا کہ بعض کا حدوث جو نظر آتا ہے مشاہدہ سے تھا اور بعض کا حدوث جو نظر نہیں آتا تھا اس کا دلیل سے تھا یعنی عدم کے طاری ہونے سے لیکن اجمالی طور پر یہ تھا کہ سب اعراض حادث ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تمام اعراض کا ہمیں علم نہیں ہے اس لئے کہ دنیا میں جتنی اعراض میں صرف ان کا علم ہے لیکن آسمانوں میں جو اعراض ہیں اس کا علم نہیں ہے مثلاً ان کی شکلیں اور ان کا طول وعرض، عمق اور روشنیاں وغیرہ، اور جب ہمیں ان کا علم نہیں ہے تو پھر ان کا حدوث نہ مشاہدہ سے ثابت ہوسکتا ہے اور نہ ان کے اضداد کا حدوث دلیل سے معلوم ہوسکتا ہے لہٰذا تمام اعراض کے حدوث کا دعویٰ کرنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ ٹھیک ہے کہ ہمیں تمام اعراض کا علم نہیں ہے لیکن ہمیں اتنا تو علم ہے کہ وہ اعراض کسی نہ کسی محل وعین کے ساتھ ضرور ہوں گے لہٰذا جب عین کے حدوث کو بیان کردیا تو جو اعراض ان کے ساتھ متعلق ہوں گی وہ بھی حادث ہوں گی، خواہ ان کے حدوث کا مشاہدہ ہو یا نہ ہو۔ اس لیے کہ اعراض قائم بالذات نہیں ہوتے بلکہ وہ اعیان کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور اعیان سے لگ کر ہی پائے جاتے ہیں اس لئے اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حادث ہونے کو مستلزم ہوگا۔

اَلثَّالِثُ اَنَّ الْاَزَلَ لَيْسَ عِبَارَةً عَنْ حَالَةٍ مَخْصُوْصَةٍ حَتّٰى يَلْزَمَ مِنْ وُجُوْدِ الْجِسْمِ فِيْهَا وُجُوْدُ الْحَوَادِثِ فِيْهَا بَلْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ الْاَوَّلِيَّةِ اَوْ عَنْ اِسْتِمْرَارِ الْوُجُوْدِ فِيْ اَزْمِنَةٍ مُقَدَّرَةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فِيْ جَانِبِ الْمَاضِيْ وَمَعْنٰى اَزَلِيَّةِ الْحَرَكَاتِ الْحَادِثَةِ اَنَّهٗ مَامِنْ حَرَكَةٍ اِلَّا وَقَبْلَهَا حَرَكَةٌ اُخْرٰى لَا اِلٰى بِدَايَةٍ وَهٰذَا هُوَ مَذْهَبُ الْفَلَاسِفَةِ وَهُمْ يُسَلِّمُوْنَ اَنَّهٗ لَا شَيْءَ مِنْ جُزْئِيَّاتِ الْحَرَكَةِ بِقَدِيْمٍ وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْحَرَكَةِ الْمُطْلَقَةِ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ لَا وُجُوْدَ لِلْمُطْلَقِ اِلَّا فِيْ ضِمْنِ الْجُزْئِيِّ فَلَا يُتَصَوَّرُ قِدَمُ الْمُطْلَقِ مَعَ حُدُوْثِ كُلٍّ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ اَلرَّابِعُ اَنَّهٗ لَوْ كَانَ كُلُّ جِسْمٍ فِيْ حَيِّزٍ لَزِمَ عَدَمُ تَنَاهِي الْاَجْسَامِ لِاَنَّ الْحَيِّزَ هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْحَاوِيْ الْمُمَاسُّ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمَحْوِيِّ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْحَيِّزَ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِيْ يَشْغَلُهُ الْجِسْمُ وَتَنْفُذُ فِيْهِ اَبْعَادُهٗ۔

ترجمہ: تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے کہ اس کے اندر جسم کے موجود ہونے سے اس میں حوادث کا موجود ہونا لازم آئے بلکہ ازل سے مراد ابتداء کا نہ ہونا ہے یا جانب ماضی میں فرض کئے ہوئے غیر متناہی زمانوں میں وجود کا استمرار ہے اور حرکات حادثہ کے ازلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نہیں ہے کوئی حرکت مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے غیر متناہی حد تک، اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے، اور وہ لوگ یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں سے کوئی حرکت قدیم نہیں، اور گفتگو تو صرف مطلق حرکت کے بارے میں ہے، اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا تو کوئی وجود نہیں مگر جزئی کے ضمن میں لہٰذا ہر ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا، چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز میں ہے تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا کیونکہ حیز جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہوتی ہے اور جواب یہ ہے کہ حیز متکلمین کے نزدیک وہ موہوم خلا ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد سرایت کر جاتے ہیں۔

تشریح: تیسرا اعتراض-تمام اعیان کے حدوث کا جو دعویٰ تھا اس کے دو مقدمے تھے دوسرے مقدمہ کی دلیل یہ بیان کی تھی کہ وہ عین جس کے ساتھ حادث لگا ہوا ہے اگر اس عین کو حادث نہیں مانتے ہو تو اس کے ساتھ لگے ہوئے حادث کو بھی قدیم ماننا پڑے گا اور قدیم کے معنی ہیں انہ موجود فی الازل -لہٰذا اگر حادث کہنے کے بعد بھی وہ قدیم رہتا ہے تو حادث کا ازل میں پایا جانا لازم آئے گا، اور حادث کا ازل میں پایا جانا محال ہے اور جو مستلزم محال ہو وہ خود محال ہے، لہٰذا عین کا حادث نہ ہونا بھی محال ہے، تو معترض کہتا ہے کہ آپ کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ ازلیت ایک ظرف ہے یعنی مخصوص زمانہ کا نام ہے جو اعیان واعراض کے لئے ظرف بنتا ہے حالانکہ ازلیت ظرف نہیں ہے اور ایک مخصوص زمانہ کا نام نہیں ہے بلکہ ازلیت کے معنی یہ ہیں کہ اس کی کوئی ابتداء نہیں یا ازلیت کے معنی ہیں جانب ماضی میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا مستمر ہونا اور کہیں بھی معدوم نہ ہونا، اور جب یہ معنی ہیں تو ہو سکتا ہے کہ عین قدیم ہو اور عرض یعنی حادث لگنے کے بعد بھی قدیم باقی رہے، جیسا کہ فلاسفہ حرکت کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ قدیم ہے نوع کے اعتبار سے آپ کو یہ معلوم ہوگا کہ حرکت میں تقضی ہے انقطاع ہے تسلسل نہیں ہے تو حرکت کے جزئیات محضہ کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ وہ حادث ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ حرکت قدیم ہے نوع کے اعتبار سے یعنی اس اعتبار سے کہ آپ کسی حرکت کے بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس سے پہلے کوئی حرکت نہیں ہے یعنی حرکت انفرادی طور پر حادث ہے لیکن اس اعتبار سے کہ زمانہ ماضی میں اس کی کوئی ابتدا نہیں ہے قدیم ہے، تو دیکھئے کہ فلک ایک عین ہے اس کے ساتھ حرکت لگی ہوئی ہے لیکن اس سے فلک کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

جواب مطلق حرکت کا وجود اگر خارج میں ہوگا تو افراد کے ضمن میں ہوگا اور اس کے تمام افراد حادث ہیں لہٰذا مطلق حرکت بھی حادث ہوگی، حاصل یہ کہ جب تم حرکت کے تمام اجزاء کو حادث کہتے ہو تو مطلق حرکت کو قدیم کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟

چوتھا اعتراض: آپ کا دعویٰ تھا کہ اعیان حادث ہیں، اور اس کے دو مقدمے تھے پہلے مقدمہ کی دلیل یہ تھی کہ ہر عین کے لئے حیز ضرور ہوگا اسی پر اعتراض ہے کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ ہر عین کے لئے حیز کا ہونا ضروری ہے تو ایک محال لازم آئے گا اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہے یہ اعتراض ایک تفصیل کے بعد سمجھ میں آئے گا۔ تفصیل یہ ہے کہ مکان کس کو کہتے ہیں اس کی تعریف میں اختلاف ہے مثلاً ایک پیالہ ہے گھی سے بھرا ہوا اور گھی جمی ہوئی ہے اور گھی رکھنے سے پہلے پیالہ کے اندر کا حصہ خالی تھا، تو متکلمین کا کہنا یہ ہے کہ مکان پیالہ کا وہ خالی حصہ ہے جس کو گھی نے آکر بھر دیا اور فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ مکان پیالہ کی اندرونی سطح ہے جو گھی کے اوپر والی سطح سے ملی ہوئی ہے، تو اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہر جسم کے لئے مکان (حیز) مانو گے تو تسلسل لازم آئے گا اس طرح کہ مکان مثلاً پیالہ کی اندرونی سطح ہے جو متصل ہے گھی کی اوپر والی سطح سے تو اس سے معلوم ہوا کہ مکان کے لئے دو سطح ہے اور قاعدہ ہے کہ جس کے لئے دو سطح ہو وہ جسم ہے لہٰذا مکان جسم ہوا تو اس کے لئے بھی مکان کی ضرورت ہوگی تو جس کو مکان تسلیم کریں گے اس کے بھی دو سطح ہوگی لہٰذا وہ بھی جسم ہوگا اور اس کے لئے بھی مکان کی ضرورت ہوگی اس طرح تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل محال ہے اور یہ محال لازم آیا ہے ہر جسم کے لئے حیز ماننے سے لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر جسم کے لئے حیز ضروری نہیں ہے۔ مکان کی تعریف میں فلاسفہ میں سے ایک نظریہ افلاطون کا ہے اور ایک ارسطو کا ہے اور ابھی جو فلاسفہ کا نظریہ بیان کیا گیا ہے وہ ارسطو کا ہے یعنی مکان نام ہے جس حاوی کی سطح باطن کا جو متصل ہو جسم محوی کی سطح ظاہر سے۔ اور افلاطون کا نظریہ یہ ہے کہ مکان نام ہے اس خلاء حقیقی کا جس کو کوئی چیز آکر بھر دے، اور متکلمین کا نظریہ یہ ہے کہ مکان اس خلاء موہوم کا نام ہے جس کو کوئی جسم آکر بھر دے اور اس کا طول وعرض وعمق اس میں سمایا ہوا ہو، تو متکلمین اور افلاطون کا نظریہ قریب قریب ایک ہی ہے فرق صرف اتنا ہے کہ افلاطون یہ کہتا ہے کہ جس حیز کو ہم خالی دیکھ رہے ہیں وہ حقیقۃً خالی ہے اور متکلمین یہ کہتے ہیں کہ وہ حقیقۃً خالی نہیں ہے بلکہ ہماری نظر کا دھوکہ ہے؟

جواب یہ ہے کہ متکلمین نے مکان کی جو تعریف کی ہے اس کے اعتبار سے تسلسل لازم نہیں آتا ہے بلکہ فلاسفہ نے جو تعریف کی ہے اس کے اعتبار سے تسلسل لازم آرہا ہے لہٰذا فلاسفہ کا نظریہ لے کر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

وَلَمَّا ثَبَتَ اَنَّ الْعَالَمَ مُحْدَثٌ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ الْمُحْدَثَ لَابُدَّ لَهٗ مِنْ مُحْدِثٍ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ تَرَجُّحِ اَحَدِ طَرَفَيِ الْمُمْكِنِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ ثَبَتَ اَنَّ لَهٗ مُحْدِثًا وَالْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى اَىِ الذَّاتُ الْوَاجِبُ الْوُجُوْدِ الَّذِىْ يَكُوْنُ وُجُوْدُهٗ مِنْ ذَاتِهٖ وَلَا يَحْتَاجُ اِلٰى شَىْءٍ اَصْلًا اِذْ لَوْ كَانَ جَائِزَ الْوُجُوْدِ لَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ فَلَمْ يَصْلُحْ مُحْدِثًا لِلْعَالَمِ وَمَبْدَأً لَهٗ مَعَ اَنَّ الْعَالَمَ اِسْمٌ لِجَمِيْعِ مَا يَصْلُحُ عَلَمًا عَلٰى وُجُوْدِ مَبْدَئِهٖ۔

ترجمہ: اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ عالم حادث ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ حادث کے لئے کوئی محدث (صانع) ضروری ہے ممکن کے دونوں کناروں میں سے یعنی وجود وعدم میں سے کسی ایک کو بغیر مرجح کے ترجیح دینے کے محال

ہونے کی وجہ سے تو ثابت ہوگیا کہ اس کے (عالم) کیلئے کوئی محدث اور صانع ہے، اور عالم کا محدث یعنی صانع صرف اللہ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اپنی ذات سے ہوتا ہے اور وہ بالکل کسی چیز کا محتاج نہیں ہوتا، اس لئے کہ اگر اس کا وجود ممکن ہو تو وہ منجملہ عالم کے ہوگا، لہٰذا وہ عالم کا صانع اور اس کی علت نہیں بن سکے گا، اس کے باوجود کہ عالم ان تمام چیزوں کا نام ہے جو اپنی علت کے وجود پر علامت بن سکے۔

تشریح: جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ تمام عالم حادث ہے اور حدوث کی دلیل بھی بیان ہو چکی تو اب یہ بیان کرتے ہیں کہ اس کے لئے محدث اور صانع کون ہے کیونکہ جو چیز بھی عدم سے وجود کی طرف آئے گی تو اس کیلئے موجد اور محدث کی بھی ضرورت ہوگی، دلیل یہ ہے کہ حادث جب معدوم تھا تو اس کے لئے وجود و عدم بوجہ ممکن ہونے کے دونوں برابر تھا لہٰذا اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دینے کے لئے کسی مرجح اور کسی طاقت کی ضرورت ہوگی ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا جو محال ہے اور وہ طاقت اور موجد و صانع اللہ تعالیٰ ہے۔

قولہ والمحدث للعالم ھو اللہ تعالیٰ: لفظ اللہ کے کیا معنی ہیں اس کی تحقیق بیضاوی شریف میں آجائے گی، یہاں صرف اتنا سمجھئے کہ موجود کی دو قسمیں ہیں بعض ایسے ہیں کہ اس کا وجود دوسرے کا دیا ہوا ہے اور بعض ایسے ہیں کہ اس کا وجود دوسرے کا دیا ہوا نہیں ہے بلکہ اپنا ذاتی اور اصلی ہے، اول کا نام ممکن اور دوسرے کا نام واجب ہے تو موجود کی دو قسم ہوئی ممکن اور واجب تو جب عالم کا وجود بعد میں ہوا ہے تو یہ ممکنات میں سے ہوگا اور جب یہ ممکن ہے تو ہمیں ضرورت ہے کہ اس پورے عالم کے خالق اور موجد کو ثابت کریں اور اس کا موجد اور خالق ایسا ہونا چاہئے جو واجب الوجود ہو یعنی ایسا ہو کہ جس کا وجود اپنا ذاتی ہو دوسرے کا دیا ہوا نہ ہو اور صانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ عالم جائز العدم اور ممکن ہے لہٰذا خالق ایسا ہونا چاہئے جو جائز العدم اور ممکن نہ ہو اس لئے کہ اگر وہ بھی ممکن ہوگا تو وہ بھی عالم کی فہرست میں داخل ہو جائے گا اور ایسی صورت میں وہ موجد للعالم نہیں بن سکے گا، اس لئے کہ اس صورت میں موجود اور موجد اور مخلوق و خالق ایک ہی ہو جائیں گے اور یہ محال ہے۔

اور موجد للعالم کے واجب ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ دنیا کی چیزوں کو عالم سے تعبیر کرتے ہیں اس لئے کہ عالم کے معنی ہیں آلہ علم کے، اور چونکہ دنیا کی چیزیں ایسی ہیں کہ اگر ان میں غور کیا جائے تو یہ معلوم ہو جائے گا کہ اس کا کوئی صانع اور موجد ضرور ہے، اس لئے کہ جب ایک معمولی چیز سوئی بغیر موجد کے وجود میں نہیں آتی تو اتنا بڑا عالم بغیر موجد کے کیسے وجود میں آسکتا ہے۔ یقیناً اس کا کوئی موجد اور خالق ضرور ہوگا، بہر حال دنیا کی چیزیں چونکہ اپنے موجد کے جاننے کا آلہ ہیں اس لئے اس کو عالم کہتے ہیں اب اگر آپ اس کے موجد کو بھی ممکن مانیں گے تو وہ بھی عالم میں داخل ہو جائے گا اور جب موجد بھی عالم میں سے ہوگا تو آلہ اور ذی آلہ کا ایک ہونا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ عالم کا موجد اور صانع واجب ہے ممکن نہیں ہے جس کو مسلمان اللہ کہتے ہیں۔

وَقَرِيبٌ مِنْ هٰذَا مَا يُقَالُ اَنَّ مَبْدَأَ الْمُمْكِنَاتِ بِاَسْرِهَا لَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَ وَاجِبًا اِذْ لَوْ كَانَ مُمْكِناً لَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْمُمْكِنَاتِ فَلَمْ يَكُنْ مَبْدَأً لَهَا وَقَدْ يُتَوَهَّمُ اَنَّ هٰذَا دَلِيْلٌ عَلٰى

وُجُوْدِ الصَّانِعِ مِنْ غَيْرِ افْتِقَارٍ اِلٰى اِبْطَالِ التَّسَلْسُلِ وَلَيْسَ كَذٰلِكَ بَلْ هُوَ اِشَارَةٌ اِلٰى اَحَدِ اَدِلَّةِ بُطْلَانِ التَّسَلْسُلِ وَهُوَ اَنَّهُ لَوْ تَرَتَّبَ سِلْسِلَةُ الْمُمْكِنَاتِ لَا اِلٰى نِهَايَةٍ لَاحْتَاجَتْ اِلٰى عِلَّةٍ وَهِيَ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ نَفْسَهَا وَلَا بَعْضَهَا لِاسْتِحَالَةِ كَوْنِ الشَّيْئِ عِلَّةً لِنَفْسِهٖ وَلِعِلَلِهٖ بَلْ خَارِجًا عَنْهَا فَيَكُوْنُ وَاجِبًا فَتَنْقَطِعُ السِّلْسِلَةُ۔

ترجمه: اور اس دلیل سے قریب وہ دلیل ہے جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کے علت کا واجب ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ اگر وہ ممکن ہو تو وہ منجملہ ممکنات کے ہوگی، پھر وہ ممکنات کے لئے علت نہیں ہوگی، اور بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ یہ مذکورہ دلیل وجود صانع پر ایسی دلیل ہے، جس میں ابطال تسلسل کی حاجت نہیں پڑتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں بطلان تسلسل کی دلیلوں میں سے ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ممکنات کا سلسلہ لا الی النہایہ مرتب شکل میں موجود ہو تو یہ کسی علت کا محتاج ہوگا، اور وہ علت نہ تو خود وہ سلسلہ ہو سکتا ہے اور نہ اس غیر متناہی سلسلہ کا بعض ہو سکتا ہے اس لئے کہ شی کا خود اپنے لئے علت ہونا محال ہے بلکہ علت اس سلسلہ ممکنات سے باہر ہوگی تو وہ واجب ہوگی پھر سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

تشریح: قوله فقریب من هذا: مطلب یہ ہے کہ یہ دلیل بھی پہلی دلیل کے قریب ہے اس لئے کہ دونوں دلیل کا حاصل ایک ہے فرق صرف الفاظ و عبارت کا ہے، اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عالم کی تمام چیزیں ممکن ہیں ہمیں ضرورت ہے کہ اس کا کوئی خالق ایسا ثابت کریں جو واجب الوجود ہو اس لئے کہ اگر اس خالق کو واجب الوجود قرار نہ دیں بلکہ ممکن الوجود قرار دیں تو ایک حیثیت سے وہ خالق ہوگا اور اس حیثیت سے کہ یہ ممکن الوجود ہے مخلوق ہوگا، تو ایک ہی چیز کا خالق اور مخلوق ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہٰذا خالق کا ممکن ہونا محال ہوگا۔

قوله وقد یتوهم: آپ نے خالق کے واجب الوجود ہونے پر دو دلیل بلکہ تین دلیل قائم کر دی اس کے بارے میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ خالق کے واجب الوجود ہونے کو ثابت کرنے کے لئے آپ نے جو دلیلیں پیش کی ہیں اس میں تسلسل کے ابطال کی حاجت پیش نہیں آتی، حالانکہ اس کو ثابت کرنے کے لئے تمام متکلمین بطلان تسلسل کا طریقہ اختیار کرتے ہیں، شارحؒ فرماتے ہیں کہ بات ایسی نہیں ہے اس لئے کہ اس مذکورہ دلیل میں اگرچہ صراحۃً بطلان تسلسل نہیں ہے لیکن اس کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ضرور ہے، وهو انه سے شارحؒ نے اسی دلیل کو ذکر کیا ہے۔

بطلان تسلسل کی دلیل یہ ہے اس دلیل کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیں پہلی بات یہ کہ تسلسل نام ہے غیر متناہی چیزوں کا مرتب شکل میں موجود ہونا۔ دوسری بات یہ کہ اگر تمام ممکنات کا خالق اور علت کسی ممکن کو مانیں تو اس سے غیر متناہی ممکنات کا مرتب شکل میں موجود ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ اگر آپ یہ کہیں گے کہ اس ممکن کا خالق یہ ممکن ہے تو چونکہ وہ بھی ممکن ہے اس لئے اس کا بھی کوئی خالق ہوگا، اب اگر آپ یہ کہیں کہ اس دوسرے ممکن کا خالق یہ ممکن ہے تو چونکہ یہ بھی ممکن ہے اس لئے اس کا بھی کوئی خالق ہونا لازم آئے گا اور اسی طرح یہ سلسلہ غیر متناہی حد تک چلے گا اور یہی تسلسل ہے جس کے بطلان پر دلیل یہ ہے کہ

اگر غیر متناہی ممکنات مرتب شکل میں موجود ہوں توان سب کی علت یاتو خود مجموعہ ہوگا یا مجموعہ کا بعض ہوگا اور یہ دونوں احتمال باطل ہیں پہلا احتمال اس لئے کہ اگر مجموعہ کی علت مجموعہ ہوگا تو شی کا خود اپنے لئے علت ہونا لازم آئے گا جوکہ باطل ہے اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر مجموعہ کی علت خود اس مجموعہ کا بعض ہو، تو چونکہ وہ بعض بھی اس مجموعہ میں داخل ہے اس لئے وہ بھی اپنے لئے علت ہوگا اور شی کا خود اپنے لئے علت ہونا باطل ہے، اور جب یہ دونوں احتمال باطل ہو گئے تو ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا بھی باطل ہوگیا، اور جب یہ باطل ہوگیا تو تسلسل بھی باطل ہوگیا، کیونکہ تسلسل امور غیر متناہیہ کے مرتب شکل میں موجود ہونے ہی کا نام ہے اس کے بعد مزید وضاحت کے لئے استاد محترم نے انگلیوں کی طرف اشارہ کرکے فرمایا کہ دیکھو یہ ہیں پانچوں انگلیاں عالم کی موجودات، جوکہ سب کی سب ممکن الوجود ہیں تو یہ چونکہ ممکن ہیں اس لئے اب سوال ہوگا کہ علت کون ہے اگر آپ کہتے ہیں کہ یہ مجموعہ من حیث المجموعہ علت ہے پورے مجموعہ کی تو یہ غلط ہے اس لئے کہ ایک شی اپنے لئے علت نہیں بن سکتی علت غیر ہوتی ہے معلول سے۔ بہر حال اس صورت میں علت اور معلول کا ایک ہونا لازم آئے گا، اور یہ محال ہے اس لئے مجموعہ کا مجموعہ کے لئے علت ہونا بھی محال ہے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ بعض مجموعہ کے لئے علت ہے مثلاً شہادت کی انگلی پورے مجموعہ کی علت ہے تو اس صورت میں دو خرابی لازم آئے گی، اول یہ کہ شی کا خود اپنے لئے علت ہونا۔

اس لئے کہ شہادت کی انگلی جب مجموعہ میں داخل ہے تو جب وہ مجموعہ کے لئے علت ہوگی تو اپنے لئے بھی علت ہوگی، دوسری خرابی یہ کہ اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جب مثلاً شہادت کی انگلی مجموعہ کی علت ہے تو چونکہ شہادت کی انگلی بھی ممکن ہے اس لئے اس کی بھی مجموعہ میں سے کوئی مثلاً انگوٹھا علت ہوگا، اور شہادت کی انگلی تو پہلے ہی انگوٹھا وغیرہ کی علت ہے اس لئے وہ اپنے علت کی بھی علت ہوا، اور یہ دونوں باتیں محال ہیں، لہٰذا ثابت ہوگیا کہ تسلسل محال اور باطل ہے، اور اگر آپ یہ کہیں کہ بعض بعض کے لئے علت ہے مثلاً شہادت کی انگلی اپنے مابعد کی علت ہے اور وہ اپنے مابعد کی علت ہے اور وہ اپنے مابعد کی علت ہے تو یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ آخر میں آپ جس کو علت بنائیں گے مثلاً انگوٹھے کو تو چونکہ اس کے پہلے والی انگلیاں اس کی علت ہیں اور یہ آخر والا بھی علت ہے تو ایک شی کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ تسلسل محال اور باطل ہے اور جب تسلسل باطل ٹھہرا تو ثابت ہوگیا کہ ممکنات کی علت یعنی موجد وخالق واجب ہی ہوگا جو کسی بھی علت کا محتاج نہیں ہوتا۔

وَمِنْ مَشْهُوْرِ الْاَدِلَّةِ بُرْهَانُ التَّطْبِيْقِ وَهُوَ اَنْ تَفْرِضَ مِنَ الْمَعْلُوْلِ الْاَخِيْرِ اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ جُمْلَةً وَمِمَّا قَبْلَهٗ بِوَاحِدٍ مَثَلاً اِلٰى غَيْرِ النِّهَايَةِ جُمْلَةً اُخْرٰى ثُمَّ تُطَبِّقُ الْجُمْلَتَيْنِ بِاَنْ تَجْعَلَ الْاَوَّلَ مِنَ الْجُمْلَةِ الْاُوْلٰى بِاِزَاءِ الْاَوَّلِ مِنَ الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ وَالثَّانِيْ بِالثَّانِيْ وَهَلُمَّ جَرًّا فَاِنْ كَانَ بِاِزَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْاُوْلٰى وَاحِدٌ مِنَ الثَّانِيَةِ كَانَ النَّاقِصُ كَالزَّائِدِ وَهُوَ مُحَالٌ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ فَقَدْ وُجِدَ فِي الْاُوْلٰى مَالَا يُوْجَدُ بِاِزَائِهٖ شَيْءٌ فِي الثَّانِيَةِ فَتَنْقَطِعُ الثَّانِيَةُ وَتَتَنَاهٰى وَيَلْزَمُ

مِنۡهُ تَنَاهِی الْاُوْلٰی لِاَنَّهَا لَاتَزِیۡدُ عَلَی الثَّانِیَۃِ اِلَّا بِقَدْرٍ مُتَنَاہٍ وَالزَّائِدُ عَلَی الْمُتَنَاهِی بِقَدْرٍ مُتَنَاہٍ یَکُوْنُ مُتَنَاهِیًا بِالضَّرُوْرَۃِ

ترجمہ: بطلان تسلسل کی مشہور دلائل میں سے ایک دلیل برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تم معلول اخیر سے الی غیر النہایہ ایک مجموعہ فرض کرو، اور اس سے مثلاً بقدر واحد پہلے سے الی غیر النہایہ دوسرا مجموعہ فرض کرو پھر دونوں مجموعہ کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزءاول کو دوسرے مجموعہ کے جزءاول کے مقابل میں کرو، اور ثانی کو ثانی کے مقابل میں اور اسی طرح کرتے چلے جاؤ، پس اگر جملہ اولیٰ کے ہر جز کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جز موجود ہے تو ناقص زائد کے برابر ہوگا اور یہ محال ہے اور اگر نہیں ہے تو جملہ اولیٰ میں ایسا جز پایا گیا جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی چیز نہیں ہے لہٰذا جملہ ثانیہ ختم ہوگیا اور متناہی ہوگیا، اور اسی سے جملہ اولیٰ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جملہ اولیٰ جملہ ثانیہ سے صرف متناہی مقدار میں زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بالیقین متناہی ہوتا ہے۔

تشریح: تسلسل محال اور باطل ہے اور اس کے باطل ہونے کی فلاسفہ کے پاس بہت سی دلیلیں ہیں اور جمہور کے پاس بھی بہت سی دلیلیں ہیں ان میں سے سب سے زیادہ مشہور دلیل برہان تطبیق ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ اس ممکن کا خالق یہ ممکن ہے اور اس ممکن کا خالق یہ ممکن ہے اور اس ممکن کا خالق یہ ممکن ہے الی غیر النہایہ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایک سلسلہ ہے غیر متناہی علت ومعلول کا۔ تو اب آپ یہ کیجئے کہ جتنے معلولات ہیں ان کو ایک لائن میں کھڑا کر دیجئے اور علت کو دوسری لائن میں کھڑا کر دیجئے، اور ظاہر ہے کہ علت معلول سے بقدر واحد کم ہوگی اور پھر معلول کی لائن میں سے اس کا آخری ایک فرد اور علت کی لائن میں سے ایک فرد لیجئے اور ایسے ہی تطبیق دیتے چلے جائیے تو آخر میں ایک وقت ضرور ایسا آئے گا کہ جہاں جا کر دوسری لائن کے افراد ختم ہو جائیں گے، لیکن اگر آپ یہ کہیں کہ سب برابر ہیں اس میں کمی زیادتی نہیں ہے تو اس صورت میں زائد اور ناقص کا برابر ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے معلول کی لائن کو بقدر واحد زائد مانا تھا اور علت کی لائن کو بقدر واحد کم مانا تھا۔ اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ دونوں لائن کے اجزاء برابر نہیں ہیں بلکہ اس پہلی والی لائن میں ہمیں ایک فرد ایسا نظر آرہا ہے جس کے مقابلہ میں دوسری لائن میں کوئی فرد نہیں ہے تو اس صورت میں دوسری لائن کا سلسلہ ختم ہو جائے گا اور متناہی ہو جائے گا۔ اور جب دوسری لائن کے افراد متناہی ہوئے تو پہلی لائن کے بھی افراد متناہی ہو جائیں گے، اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جو کسی متناہی چیز سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے لہٰذا جب دوسری لائن کے افراد ختم ہو کر متناہی ہو گئے تو پہلی لائن کے افراد جو زائد ہیں وہ بھی ختم ہو کر متناہی ہو جائیں گے اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں لائن کو غیر متناہی فرض کیا تھا، اور یہ خلاف مفروض لازم آیا ہے علت ومعلول کے سلسلہ غیر متناہی کو موجود ماننے سے، اور خلاف مفروض باطل ہے لہٰذا یہ غیر متناہی سلسلہ جس کو تسلسل کہتے ہیں یہ بھی باطل ہوگا۔

اس کو اس نقشہ میں غور کر کے ملاحظہ فرمائیں

الی غیر النہایہ	معلول	معلول	معلول	معلول اخیر	پہلی لائن
الی غیر النہایہ	علت	علت	علت		دوسری لائن

وَهٰذَا التَّطْبِيْقُ اِنَّمَا يُمْكِنُ فِيْمَا دَخَلَ تَحْتَ الْوُجُوْدِ دُوْنَ مَاهُوَ وَهْمِيٌّ مَحْضٌ فَاِنَّهٗ يَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْوَهْمِ فَلَا يَرِدُ النَّقْضُ بِمَرَاتِبِ الْعَدَدِ بِاَنْ تَطْبُقَ جُمْلَتَانِ اِحْدٰهُمَا مِنَ الْوَاحِدِ لَا اِلٰى نِهَايَةٍ وَالثَّانِيَةُ مِنَ الْاِثْنَيْنِ لَا اِلٰى نِهَايَةٍ وَلَا بِمَعْلُوْمَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمَقْدُوْرَاتِهٖ فَاِنَّ الْاُوْلٰى اَكْثَرُ مِنَ الثَّانِيَةِ مَعَ لَاتَنَاهِيْهِمَا وَذٰلِكَ لِاَنَّ مَعْنٰى لَاتَنَاهِي الْاَعْدَادِ وَالْمَعْلُوْمَاتِ وَالْمَقْدُوْرَاتِ اِنَّهَا لَاتَنْتَهِيْ اِلٰى حَدٍّ لَا يُتَصَوَّرُ فَوْقَهٗ اٰخَرُ لَا بِمَعْنٰى اَنَّ مَا لَا نِهَايَةَ لَهٗ يَدْخُلُ فِي الْوُجُوْدِ فَاِنَّهٗ مُحَالٌ.

ترجمہ: اور یہ تطبیق صرف ان چیزوں میں ممکن ہوگی جو وجود خارجی کے تحت داخل ہو جائیں، نہ کہ ان چیزوں میں جو خالص وہمی ہیں اس لئے کہ وہ چیزیں وہم کے متناہی ہونے سے متناہی ہو جائیں گی، لہٰذا مراتب عدد کے ذریعہ (برہان تطبیق پر) اعتراض وارد نہیں ہوگا اس طور سے کہ ایسے دو جملوں کو آپس میں تطبیق دیا جائے جس میں سے ایک جملہ واحد سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور دوسرا جملہ اثنین سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور نہ ہی معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کے ذریعہ اعتراض وارد ہوگا کہ اولیٰ ثانیہ سے زائد ہے باوجودیکہ دونوں غیر متناہی ہیں، اور یہ اس وجہ سے کہ اعداد اور معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی حد پر پہونچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر دوسرے کا تصور نہ کیا جا سکے، یہ مطلب نہیں ہے کہ غیر متناہی وجود خارجی میں داخل ہیں اس لئے کہ یہ تو محال ہے۔

تشریح: برہان تطبیق سے آپ نے یہ چیز واضح کر دی کہ جس چیز کو آپ غیر متناہی کہہ رہے تھے وہ متناہی ہے اس برہان پر اشکال یہ ہے کہ مراتب عدد مثلاً ۱، ۲، ۳، ۴ وغیرہ غیر متناہی ہیں اس پر سب کا اجماع ہے لیکن اگر اس میں برہان تطبیق جاری کی جائے تو اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا جو خلاف اجماع ہے۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ برہان تطبیق مفید علم یقینی نہیں ہے اعداد میں برہان تطبیق جاری کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ آپ ایسا کیجئے کہ ایک لائن میں غیر متناہی اعداد کو کھڑا کر دیجئے جو واحد سے شروع ہو اور دوسری لائن میں بھی غیر متناہی اعداد کو کھڑا کر دیجئے جو اثنین سے شروع ہو، پھر اس میں تطبیق دیجئے، اگر آپ کہتے ہیں کہ دونوں کا سلسلہ ختم نہیں ہوتا بلکہ پہلی لائن کے ہر عدد کے مقابلہ میں دوسری لائن کے اندر عدد موجود ہے تو ناقص اور زائد کا برابر ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے اور اگر آپ کہتے ہیں کہ ایک وقت ایسا آتا ہے کہ پہلی لائن کے عدد کے مقابلہ میں دوسری لائن میں کوئی عدد موجود نہیں ہے تو پھر اس صورت میں دوسری لائن کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور اس کے متناہی ہونے سے پہلی لائن کا بھی متناہی ہونا

لازم آئے گا حالانکہ اعداد غیر متناہی ہیں پس معلوم ہوا کہ یہ دلیل تطبیق مفید علم یقینی نہیں ہے۔ اس کو اس نقشہ سے سمجھئے:

پہلی لائن ۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ الی غیر النہایہ

دوسری لائن ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ الی غیر النہایہ

دوسرا اشکال: باری تعالیٰ کو تمام موجودات کا اور اپنی ذات وصفات کا علم ہے نیز باری تعالیٰ کو تمام چیزوں کے پیدا کرنے پر قدرت بھی ہے لیکن معلومات الٰہیہ مقدورات الٰہیہ سے زائد ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم ہے لیکن مقدور نہیں ہے، اسی طرح محالات اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدور نہیں ہیں، چنانچہ شریک الباری محال ہے مگر اللہ تعالیٰ کو اپنا شریک پیدا کرنے پر قدرت نہیں ہے، اب اس میں برہان تطبیق جاری کیجئے اور معلومات غیر متناہیہ کی ایک لائن لگائیے اور ایک لائن لگائیے مقدورات غیر متناہیہ کی پھر تطبیق دیتے چلے جائیے، آخر میں ایک درجہ ضرور ایسا آئے گا کہ باری تعالیٰ کے معلوم کے مقابلہ میں کوئی مقدور موجود نہیں ہوگا، تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی معلومات اور مقدورات متناہی ہو جائیں گے حالانکہ اس کی معلومات اور مقدورات بالاجماع غیر متناہی ہیں لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ برہان تطبیق درست نہیں ہے اور اس سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا۔ اس کو اس نقشہ سے سمجھئے:

پہلی لائن معلومات معلومات معلومات معلومات الی غیر النہایہ

دوسری لائن مقدورات مقدورات مقدورات الی غیر النہایہ

جواب: شارحؒ اس سلسلے میں ایک اصول بیان کرتے ہیں کہ اگر آپ یہ برہان تطبیق ان امور غیر متناہیہ میں جاری کریں گے جو بالفعل خارج میں موجود ہیں تو اس میں مفید ہوگی، لیکن جو موجودات ذہنیہ اور وہمیہ ہیں اس میں برہان تطبیق مفید نہیں ہوگی، کیونکہ قوت واہمہ متناہی ہونے کی وجہ سے امور غیر متناہیہ کا استحضار نہیں کر سکتی لہٰذا جہاں وہم ختم ہوگا وہاں تطبیق بھی ختم ہو جائے گی، اور مراتب عدد اور معلومات الٰہیہ ومقدورات الٰہیہ موجودات ذہنیہ میں سے ہیں لہٰذا ان میں برہان تطبیق جاری نہیں ہوگی اور کارآمد نہیں ہوگی اور اس میں مفید نہ ہونے سے کوئی اشکال بھی نہیں ہوگا۔

الْوَاحِدُ يَعْنِيْ اَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ وَاحِدٌ وَلَا يُمْكِنُ اَنْ يَّصْدُقَ مَفْهُوْمُ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ اِلَّا عَلٰى
ذَاتٍ وَاحِدٍ وَالْمَشْهُوْرُ فِيْ ذٰلِكَ بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ بُرْهَانُ التَّمَانُعِ الْمُشَارُ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى
لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا وَتَقْرِيْرُهٗ اَنَّهٗ لَوْ اَمْكَنَ اِلٰهَانِ لَاَمْكَنَ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ بِاَنْ يُّرِيْدَ
اَحَدُهُمَا حَرَكَةَ زَيْدٍ وَالْاٰخَرُ سُكُوْنَهٗ لِاَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا فِيْ نَفْسِهٖ اَمْرٌ مُّمْكِنٌ وَكَذَا تَعَلُّقُ الْاِرَادَةِ
بِكُلٍّ مِّنْهُمَا فِيْ نَفْسِهٖ اِذْ لَا تَضَادَّ بَيْنَ اِرَادَتَيْنِ بَلْ بَيْنَ الْمُرَادَيْنِ وَحِ اِمَّا اَنْ يَّحْصُلَ الْاَمْرَانِ
فَيَجْتَمِعُ الضِّدَّانِ اَوْ لَا فَيَلْزَمُ عِجْزُ اَحَدِهِمَا وَهُوَ اَمَارَةُ الْحُدُوْثِ وَالْاِمْكَانِ لِمَا فِيْهِ مِنْ شَائِبَةِ
الْاِحْتِيَاجِ فَالتَّعَدُّدُ مُسْتَلْزِمٌ لِاِمْكَانِ التَّمَانُعِ الْمُسْتَلْزِمِ لِلْمُحَالِ فَيَكُوْنُ مُحَالًا وَهٰذَا تَفْصِيْلُ
مَا يُقَالُ اِنَّ اَحَدَهُمَا اِنْ لَّمْ يَقْدِرْ عَلٰى مُخَالَفَةِ الْاٰخَرِ لَزِمَ عِجْزُهٗ وَاِنْ قَدِرَ لَزِمَ عِجْزُ الْاٰخَرِ.

ترجمہ: جو ایک ہے یعنی صانع عالم ایک ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم ایک ذات کے علاوہ پر صادق آئے، اور متکلمین کے درمیان اس سلسلہ میں مشہور دلیل برہان تمانع ہے جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے قول **لو کان فیھما الھۃ الخ** میں اشارہ ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو معبود ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع اور اختلاف ممکن ہوگا بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے سکون کا، اس لئے کہ دونوں (حرکت و سکون) میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور اسی طرح دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق فی نفسہ ممکن ہے، اس لئے کہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دو مرادوں کے درمیان تضاد ہے، اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہوں گی تو اجتماع ضدین لازم آئے گا، یا دونوں چیزیں حاصل نہیں ہوں گی (بلکہ ایک ہی حاصل ہوگی) تو ان دونوں میں سے ایک (صانع) کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور یہ (عاجز ہونا) حدوث و امکان کی علامت ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے پس تعدد مستلزم ہے اس امکان تمانع کو جو محال کو مستلزم ہے لہٰذا وہ (تعدد بھی) محال ہوگا۔ یہ تفصیل ہے اس تقریر کی جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ ان دونوں میں سے ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں ہوگا تو اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور اگر قادر ہوگا تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

تشریح: ماقبل میں یہ ثابت کیا تھا کہ اس عالم کا موجد اور صانع وہی ہو سکتا ہے جو واجب الوجود ہو یعنی اس کا وجود خود اپنا ذاتی ہو اور اس کا وجود خود اسی کے تقاضہ سے ہو اب سوال یہ ہے کہ ایسی ذات جو واجب الوجود ہو اس میں تعدد ہو سکتا ہے یا نہیں یعنی ایک سے زیادہ صانع اور خالق ہو سکتے ہیں یا نہیں تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس عالم کا صانع اور خالق ایک ہی ہو سکتا ہے عادۃً، وجوداً، عقلاً۔

متکلمین کے پاس اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کو ثابت کرنے کے لئے ایک مشہور دلیل ہے جس کا نام برہان تمانع ہے جس کی طرف قرآن پاک کی اس آیت **لو کان فیھما الھۃ الخ** میں اشارہ موجود ہے، آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر نظام عالم کو چلانے کے لئے چند معبود مان لئے جائیں تو نظام عالم درہم برہم ہو جائے گا۔

دلیل تمانع: اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اس عالم کے لئے دو برابر کے موجد خالق مان لیں کہ اس نظام عالم کو چلانے والے دو ہیں تو قاعدہ یہ ہے کہ جب دو طاقتیں ایک ہی کام کرتی ہیں تو وہاں اتفاق بھی ہو سکتا ہے اور اختلاف بھی اور جب اختلاف عقلاً ممکن ہے تو ہو سکتا ہے کہ ایک خالق یہ ارادہ کرے کہ زید نماز پڑھے اور دوسرا یہ ارادہ کرے کہ زید نماز نہ پڑھے کیونکہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں ہے ہاں تضاد دونوں مرادوں میں ہے (یعنی نماز پڑھنے اور نہ پڑھنے میں) تو اب یہ تو ہو نہیں سکتا کہ دونوں کے ارادے پورے ہوں اس لئے کہ اگر دونوں خالق کی مراد پوری ہو تو اس صورت میں اجتماع ضدین لازم آئے گا جو محال ہے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ دونوں کے ارادے پورے نہ ہوں کیونکہ اگر دونوں میں سے کسی خالق کی مراد پوری نہ ہو تو اس صورت میں ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے لہٰذا ایک تیسری شق متعین ہوگئی وہ یہ کہ ایک کا ارادہ پورا ہوگا اور ایک کا

ناکام۔تو اس کے معنی یہ ہیں کہ جس کا ارادہ پورا نہیں ہوا وہ ضعیف ہے دوسرے کے مقابلہ میں اور اپنے ارادہ کے پورا کرنے سے عاجز ہے اگر اس کے مقابلہ میں کوئی دوسرا موجود ہو، اور ضعیف وعاجز ہونا امکان اور حدوث کی علامت ہے لہٰذا ممکن وحادث کا خالق ہونا لازم آتا ہے جو محال ہے اور یہ محال (یعنی اجتماع ضدین یا ارتفاع نقیضین یا عاجز وممکن کا خالق ہونا) لازم آیا ہے تعدد الٰہ ماننے سے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتا ہے لہٰذا تعدد الٰہ کا ہونا بھی محال ہوگا۔

وهذا تفصيل ما يقال: مطلب یہ ہے کہ برہان تمانع کی تقریر جس انداز سے میں نے کی ہے وہ مفصل ہے اور بعض لوگ اس دلیل تمانع کو مجملاً دوسرے انداز سے بیان کرتے ہیں وہ یہ کہ اگر دو خالق مانو گے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہوگا یا نہیں اگر کوئی قادر نہیں ہے تو دونوں کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور اگر کوئی ایک قادر ہے با یں طور کہ دوسرا خالق جو کام کرنا چاہے اس کو نہ کرنے دے، تو دوسرا جو قادر نہیں ہے اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور عاجز کا خالق ہونا محال ہے لہٰذا تعدد الٰہ بھی محال ہوگا اس لئے کہ عاجز کا خالق ہونا تعدد الٰہ ماننے سے لازم آیا تھا۔

وَبِمَا ذَكَرْنَا يَنْدَفِعُ مَا يُقَالُ اَنَّهُ يَجُوْزُ اَنْ يَّتَّفِقَا مِنْ غَيْرِ تَمَانُعٍ اَوْ اَنْ تَكُوْنَ الْمُمَانَعَةُ وَالْمُخَالَفَةُ غَيْرَ مُمْكِنَةٍ لِاِسْتِلْزَامِهَا الْمُحَالَ اَوْ اَنْ يَّمْتَنِعَ اِجْتِمَاعُ الْاِرَادَتَيْنِ كَاِرَادَةِ الْوَاحِدِ حَرْكَةَ زَيْدٍ وَسُكُوْنَهُ مَعًا.

ترجمہ: اور (برہان تمانع) کی اس تقریر سے جو ہم نے ذکر کی ہے وہ اشکالات دور ہو جاتے ہیں جو اس طرح بیان کئے جاتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ دونوں (صانع) بغیر اختلاف کے باہم اتفاق رکھیں یا ان کے درمیان ٹکراؤ اور مخالفت محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے ناممکن ہو یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہو جیسے ایک ہی (صانع) کا زید کی حرکت اور اس کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا (محال ہے)

تشریح: اس برہان تمانع پر پے در پے تین اعتراضات کئے جا رہے ہیں:

(۱) پہلے اعتراض: کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو دلیل بیان کی ہے وہ مخالفت کی صورت میں کارآمد ہوگی حالانکہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دونوں صانع ہر کام میں اتحاد واتفاق رکھیں اختلاف اور ٹکراؤ کی صورت ہی پیدا نہ ہو اور جب اختلاف نہیں ہوگا تو آپ کیسے یہ شق قائم کریں گے کہ اگر ایسا ہوگا تو اجتماع ضدین لازم آئے گا اور اگر ایسا ہوگا تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور اگر ایسا ہوگا تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

(۲) دوسرا اعتراض: آپ کا یہ کہنا کہ جب دو الٰہ وصانع مانیں گے تو ان میں اختلاف بھی ممکن ہے صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جس چیز کو ممکن کہا جاتا ہے اس کی پہچان یہ ہے کہ اگر اس کا وقوع تھوڑی دیر کے لئے فرض کرلیا جائے تو اس کی وجہ سے کوئی محال لازم نہ آئے اور یہاں مخالفت کے ماننے سے خود تمہارے بقول محال لازم آرہا ہے یعنی اجتماع ضدین یا ارتفاع نقیضین یا ایک کا عاجز ہونا، لہٰذا معلوم ہوا کہ مخالفت ناممکن ہے اور جب اختلاف ناممکن ہوگیا تو اب یہ دلیل تمانع کارآمد نہیں ہوسکتی۔

(۳) تیسرا اعتراض : آپ کا یہ کہنا کہ اگر دو الٰہ ہوں گے تو ہو سکتا ہے کہ ایک زید کے نماز پڑھنے کا ارادہ کرے اور دوسرا نہ پڑھنے کا ارادہ کرے یہ کہنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ جس طرح دو ارادوں کا ایک ہی وقت میں جمع ہونا اس وقت محال ہے جب کہ مرید ایک ہی ہو اسی طرح اگر مرید دو ہوں تب بھی دو چیزوں کا ارادہ کرنا محال ہے؟

جوابات: شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ برہان تمانع کی جو تقریر ہم نے کی ہے اس سے یہ سب اعتراضات ختم ہو جاتے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے:

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ **لامکن بینھما تمانع** میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ مخالفت فی نفسہ ممکن ہے اور جب ممکن ہے تو وہ دلیل کار آمد ہو سکتی ہے کیونکہ مخالفت کا امکان، اتفاق کے امکان کے منافی نہیں ہے۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آپ کے سمجھنے میں تھوڑی سی غلطی ہو گئی ہے وہ یہ کہ جو اجتماع نقیضین وغیرہ کا محال لازم آرہا ہے وہ نفس مخالفت کے ماننے سے نہیں بلکہ دو خالقوں کے ماننے سے لازم آرہا ہے لہٰذا دو خالق کا ہونا محال ہوگا نہ کہ مخالفت محال ہوگی، تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ خیال ہی غلط ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے جو یہ سمجھ رکھا ہے اگر دو مرید ہوں تب بھی ایک وقت میں دو متضاد چیزوں کا ارادہ کرنا محال ہے یہ غلط ہے اس لئے کہ دو شخصوں کا ایک وقت میں دو متضاد چیزوں کا ارادہ کرنا محال نہیں ہے جیسا کہ مشاہدہ ہے بلکہ دو ارادوں کا ایک وقت میں وجود محال ہے ہاں اگر مرید ایک ہی ہو تب دو متضاد چیزوں کا مثلاً حرکت وسکون کا، نماز پڑھنے اور نہ پڑھنے کا ارادہ کرنا ایک ہی وقت میں محال ہوگا۔

وَاعْلَمْ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰی لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا حُجَّةٌ اِقْنَاعِيَّةٌ وَالْمُلَازَمَةُ عَادِيَةٌ عَلٰی مَاهُوَ اللَّائِقُ بِالْخِطَابِيَّاتِ فَاِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِوُجُوْدِ التَّمَانُعِ وَالتَّغَالُبِ عِنْدَ تَعَدُّدِ الْحَاكِمِ عَلٰی مَا اُشِيْرَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰی بَعْضٍ وَاِلَّا فَاِنْ اُرِيْدَ الْفَسَادُ بِالْفِعْلِ اَیْ خُرُوْجُهُمَا عَنْ هٰذَا النِّظَامِ الْمُشَاهَدِ فَمُجَرَّدُ التَّعَدُّدِ لَا يَسْتَلْزِمُهٗ لِجَوَازِ الْاِتِّفَاقِ عَلٰی هٰذَا النِّظَامِ وَاِنْ اُرِيْدَ اِمْكَانُ الْفَسَادِ فَلَا دَلِيْلَ عَلٰی اِنْتِفَائِهٖ بَلِ النُّصُوْصُ شَاهِدَةٌ بِطَيِّ السَّمٰوٰتِ وَرَفْعِ هٰذَا النِّظَامِ فَيَكُوْنُ مُمْكِنًا لَا مُحَالَةَ۔

ترجمہ: اور یہ بات جان لو کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد **لو کان فیھما الٰھۃ الخ** حجت اقناعی ہے اور (مقدم و تالی کے درمیان) تلازم عادی ہے جیسا کہ یہی دلیل خطابیہ کے مناسب ہے اس لئے کہ عادت جاری ہے اختلاف اور غلبہ حاصل کرنے کے وجود کی حاکم کے متعدد ہونے کے وقت جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے قول **لعلا بعضھم علی بعض** ورنہ پس اگر فساد بالفعل مراد لیا جائے یعنی دونوں کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا، تو محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے اس نظام پر اتفاق کے ممکن ہونے کی وجہ سے، اور اگر امکان فساد مراد لیا جائے تو اس کے منتفی ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ نصوص آسمانوں کے لپیٹ دیئے جانے اور اس نظام کے ختم کر دیئے جانے

کی شہادت دیتے ہیں پس وہ لامحالہ ممکن ہوگا۔

تشریح: خالق عالم کی وحدانیت کو ثابت کرنے کے لئے مشہور دلیل **لو کان فیهما الهة الخ** ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تعدد الٰہ ہوتا تو فساد عالم ضرور ہوتا، شارحؒ کا کہنا یہ ہے کہ اس آیت میں برہان تمانع کی طرف اشارہ ہے اور یہ آیت دلیل ہے اہل سنت والجماعت کی۔ لیکن دلیل کی دو قسمیں ہیں: (۱) حجت قطعی، جو یقینی مقدمات سے مرکب ہوتی ہے اور یقین کا فائدہ دیتی ہے، (۲) حجت اقناعی، جو ظن کا فائدہ دیتی ہے اور جس پر برہان کے سمجھنے کی صلاحیت نہ رکھنے والے لوگ قناعت کر لیتے ہیں۔

شارحؒ کا کہنا یہ ہے کہ یہ دلیل برہان قطعی نہیں ہے بلکہ حجت اقناعی ہے جو مفید یقین نہیں ہے بلکہ مفید ظن ہے لیکن مشہور یہ ہے کہ یہ برہان قطعی ہے کیونکہ قرآن قطعی الثبوت ہے سب کا اس پر اتفاق ہے لہٰذا اس ضابطہ کے اعتبار سے اس دلیل کو مفید یقین ہونا چاہئے، حالانکہ شارحؒ اس کے خلاف کہہ رہے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ پہلے شارحؒ کی مراد کو سمجھئے، **لو کان فیهما الهة الخ** یہ الفاظ جو آپ کے سامنے ہیں اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ اگر تعدد الٰہ ہوتا تو فساد عالم ضرور ہوتا، یہ جملہ شرطیہ ہے جس کے دو جز ہیں، مقدم تالی، اول جز کو مقدم اور ثانی کو تالی کہتے ہیں، اور جس کو آپ مقدم بنا رہے ہیں وہ اس میں تعدد الٰہ ہے مطلقاً۔ اور مطلق تعدد پر فساد ضروری نہیں ہے اس لئے کہ تعدد الٰہ کی دو صورتیں ہیں: (۱) اتفاق کی، (۲) اختلاف کی۔ اور فساد عالم جو ضروری ہے وہ اختلاف کی صورت میں ہے اتفاق کی صورت میں فساد عالم ممکن نہیں ہے اور جب مطلق تعدد الٰہ کی بنیاد پر فساد عالم ضروری نہیں ہے، لہٰذا یہ دلیل ظنی ہوگی نہ کہ دلیل قطعی و یقینی۔ تو یہ آیت اپنے منطوق اور عبارت کے اعتبار سے حجت اقناعی ہے جو مفید ظن ہوتی ہے اور مفہوم کے اعتبار سے حجت قطعی ہے یعنی یہ آیت جس کی طرف اشارہ کر رہی ہے یعنی برہان تمانع کی طرف اس اعتبار سے مفید یقین ہے، تو شارحؒ کا اس آیت کو مفید ظن کہنا صرف منطوق کے اعتبار سے ہے مفہوم کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ مفہوم کے اعتبار سے مفید یقین ہے۔

قولہ والملازمة عادیة: قیاس کی باعتبار شکل کے چار قسمیں ہیں: (۱) شکل اول، (۲) شکل ثانی، (۳) شکل ثالث، (۴) شکل رابع۔ اور قیاس کی باعتبار مادہ کے یعنی صغریٰ اور کبریٰ کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: (۱) قیاس استثنائی، (۲) قیاس اقترانی۔

اور اگر اس کا صغریٰ و کبریٰ ایسے لوگوں سے منقول ہو جو عوام میں عادل ہیں، مشہور ہیں، تو ایسے مقدمات سے جو قیاس مرکب ہوتا ہے اس کو قیاس خطابی کہتے ہیں اور قیاس خطابی مفید ظن ہوتا ہے، رہا یہ سوال کہ تعدد الٰہ کی صورت میں فساد عالم عادۃً ہے یا عقلاً، یعنی مقدم و تالی کے درمیان تلازم عادۃً ہے یا عقلاً۔ تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ تلازم عادۃً ہے عقلاً نہیں ہے اس لئے کہ عقلاً اتفاق بھی ہو سکتا ہے لیکن انسانی فطرت اور عادت یہ ہے کہ جب دو طاقتیں برابر کی ہوتی ہیں تو ایک دوسرے میں اختلاف بھی ہوتا ہے اور ہر ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، نتیجہ میں وہاں فساد اور بدنظمی پیدا ہو جاتی ہے جیسا کہ اس آیت **ولعلا بعضهم علی بعض** میں اشارہ کیا گیا ہے، حاصل یہ کہ تعدد الٰہ اور فساد عالم میں لزوم عادۃً ہے عقلاً نہیں

ہے، اور اگر آپ اس کو عقلاً ثابت کریں گے اور یہ کہیں گے کہ تعدد الٰہ اور فساد عالم کے درمیان تلازم عقلی ہے تو یہ دلیل تام نہیں ہوگی اور نتیجہ صحیح نہیں نکلے گا، اس لئے کہ قیاس استثنائی میں دلیل کے تام ہونے اور نتیجہ کے صحیح ہونے کے لئے دو چیز کا ہونا ضروری ہے: (۱) مقدم وتالی کے درمیان لزوم ہو، (۲) جس چیز کا آپ استثناء کریں وہ صحیح بھی ہو۔ پس اگر ان دونوں چیزوں میں سے کوئی ایک مفقود ہو جائے تو نتیجہ صحیح نہیں نکلے گا۔

تو آپ اگر یہ کہتے ہیں کہ اس میں لزوم عقلی ہے تو ہم سوال کریں گے کہ اس میں فساد سے کیا مراد ہے؟ فساد بالفعل یا فساد بالقوۃ، اگر کہتے ہو کہ فساد بالفعل مراد ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تعدد الٰہ ہوتا تو فساد عالم بالفعل عقلاً ضرور ہوتا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ مطلق تعدد الٰہ پر فساد بالفعل ضروری نہیں ہے جب تک کہ ان کے درمیان اختلاف نہ ہو، لہٰذا مقدم وتالی کے درمیان لزوم نہیں پایا گیا اور جب لزوم نہیں تو پہلی شرط مفقود ہوگئی لہٰذا نتیجہ بھی صحیح نہیں نکلے گا۔ اور اگر کہتے ہو کہ فساد سے مراد فساد بالقوۃ یعنی بالامکان ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر تعدد الٰہ ہوتا تو فساد عالم ممکن ہوتا لیکن امکان فساد نہیں لہٰذا تعدد الٰہ نہیں۔ تو اس صورت میں مقدم وتالی کے درمیان لزوم تو ثابت ہو جائے گا لیکن تالی کی نقیض کا استثناء صحیح نہیں ہوگا، یعنی یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ فساد عالم ممکن نہیں ہے اس لئے کہ نصوص قطعیہ سے ثابت ہے، کہ ایک دن فساد عالم ضرور ہوگا، چنانچہ جب قیامت آئے گی تو آسمانوں کو لپیٹ دیا جائے گا، ستارے جھڑ جائیں گے، اور آفتاب بے نور ہو جائے گا، اور اس موجودہ نظام کو ختم کر دیا جائے گا، اور جب استثناء صحیح نہیں ہے تو دوسری شرط مفقود ہوئی، لہٰذا نتیجہ بھی صحیح نہیں نکلے گا، حاصل یہ کہ اگر اول مراد ہے تو دونوں مقدموں میں لزوم ثابت نہیں ہوتا اور اگر ثانی مراد ہے تو اس صورت میں لزوم تو ثابت ہو جاتا ہے لیکن استثناء صحیح نہیں ہوتا بالفاظ دیگر تالی کا ابطال نہیں ہوتا لہٰذا ثابت ہو گیا کہ لزوم عقلی نہیں ہے بلکہ عادی ہے۔

لَایُقَالُ اَلْمُلَازَمَةُ قَطْعِيَّةٌ وَالْمُرَادُ بِفَسَادِهِمَا عَدَمُ تَكَوُّنِهِمَا بِمَعْنٰى اَنَّهُ لَوْفُرِضَ صَانِعَانِ لَاَمْكَنَ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ فِي الْاَفْعَالِ كُلِّهَا فَلَمْ يَكُنْ اَحَدُهُمَا صَانِعًا فَلَمْ يُوْجَدْ مَصْنُوْعٌ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِمْكَانُ التَّمَانُعِ لَايَسْتَلْزِمُ اِلَّا عَدَمَ تَعَدُّدِ الصَّانِعِ وَهُوَ لَايَسْتَلْزِمُ اِنْتِفَاءَ الْمَصْنُوْعِ عَلٰى اَنَّهُ يَرِدُ مَنْعُ الْمُلَازَمَةِ اِنْ اُرِيْدَ عَدَمُ التَّكَوُّنِ بِالْفِعْلِ وَمَنْعُ اِنْتِفَاءِ اللَّازِمِ اِنْ اُرِيْدَ بِالْاِمْكَانِ۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تلازم قطعی ہے اور زمین وآسمان کے فساد سے مراد ان کا تکون اور موجود نہ ہونا ہے، بایں معنی کہ اگر دو صانع بالفرض موجود ہوتے تو ان کے درمیان تمام کاموں میں اختلاف ممکن ہوتا اس صورت میں ان دونوں میں سے کوئی بھی صانع نہ ہوتا اور کسی مصنوع کا وجود نہ ہوتا، اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اختلاف کا ممکن ہونا نہیں مستلزم ہے مگر متعدد صانع کے نہ ہونے کو اور وہ کسی مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے علاوہ ازیں تلازم کا تسلیم نہ ہونا وارد ہوتا ہے اگر تکون کا نہ ہونا بالفعل مراد ہو اور انتفاء لازم کا تسلیم نہ ہونا وارد ہوتا ہے اگر تکون کا نہ ہونا بالامکان مراد ہے۔

تشریح: قرآن کا جو دعوی ہے کہ لو کان فیہما الھۃ الا اللہ لفسدتا اس آیت میں مقدم وتالی کے درمیان لزوم عقلی ماننے کی صورت میں شارحؒ نے فساد عالم کا دو معنی بیان کر کے دلیل کو رد کیا تھا، اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فساد عالم سے مراد نہ تو فساد بالفعل ہے اور نہ فساد بالامکان بلکہ ایک تیسرا معنی مراد ہے یعنی عالم کا عدم تکون۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر تعدد الٰہ ہوتا تو دونوں برابر کے ہوتے تو ہر جگہ تمام اشیاء کے ایجاد میں دونوں اختلاف کرتے اس طرح کہ اگر ایک کسی چیز کو بنانے اور موجود کرنے کا ارادہ کرتا تو دوسرا اس کو روک دیتا نتیجہ یہ ہوتا کہ نہ وہ اپنے ارادہ میں کامیاب ہوتا اور نہ یہ، لہٰذا نہ کوئی صانع وخالق ہوتا اور نہ کوئی مصنوع ومخلوق، لہٰذا مقدم وتالی یعنی تعدد الٰہ اور فساد عالم یعنی عدم تکون کے درمیان تلازم عقلی اور قطعی ثابت ہو گیا۔

شارحؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ تمہارا یہ کہنا کہ تعدد الٰہ کی صورت میں اختلاف ہوگا اور نتیجہ میں کسی مصنوع کا وجود نہیں ہوگا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں اتفاق کرلیں، اور جب اتفاق کرلیں گے تو اپنے اپنے ارادہ میں کامیاب بھی ہوں گے اور مصنوع کا وجود بھی ہوگا، اور اگر دونوں اختلاف ہی کریں تو اس صورت میں یہ بھی ممکن ہے کہ ایک غالب اور دوسرا مغلوب ہو جائے، لہٰذا جو غالب ہوگا اس کے مصنوعات کا وجود ہوگا۔

قولہ علی انہ یرد: شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر فساد عالم سے عدم تکون مراد لیا جائے تب بھی ماقبل والا اعتراض باقی رہے گا کہ قیاس استثنائی میں نتیجہ کے صحیح ہونے کی جو دو شرطیں ہیں، اس میں نہ پائے جانے کی وجہ سے دلیل تام نہیں ہوگی اور نتیجہ صحیح نہیں نکلے گا، تفصیل یہ ہے کہ اگر عدم تکون سے مراد عدم تکون بالفعل ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد الٰہ ہوتے تو زمین وآسمان بالفعل موجود نہ ہوتے، تو اس صورت میں پہلی شرط نہیں پائی جاتی اور اگر عدم تکون سے مراد عدم تکون بالامکان ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد الٰہ ہوتے تو زمین وآسمان کا موجود نہ ہونا ممکن ہوتا لیکن زمین وآسمان کا موجود نہ ہونا ممکن نہیں لہذا تعدد الٰہ نہیں تو اس صورت میں دوسری شرط نہیں پائی جاتی لہٰذا ثابت ہو گیا کہ فساد سے عدم تکون مراد لینے کی صورت میں دلیل تام نہیں ہوگی۔

فَاِنْ قِیْلَ مُقْتَضٰی کَلِمَةِ لَوْ اِنْتِفَاءُ الثَّانِیْ فِی الْمَاضِیْ بِسَبَبِ اِنْتِفَاءِ الْاَوَّلِ فَلَا یُفِیْدُ اِلَّا الدَّلَالَةَ عَلٰی اَنَّ اِنْتِفَاءَ الْفَسَادِ فِی الزَّمَانِ الْمَاضِیْ بِسَبَبِ اِنْتِفَاءِ التَّعَدُّدِ قُلْنَا نَعَمْ هٰذَا بِحَسْبِ اَصْلِ اللُّغَةِ لٰكِنْ قَدْ یُسْتَعْمَلُ لِلْاِسْتِدْلَالِ بِاِنْتِفَاءِ الْجَزَاءِ عَلٰی اِنْتِفَاءِ الشَّرْطِ مِنْ غَیْرِ دَلَالَةٍ عَلٰی تَعْیِیْنِ زَمَانٍ كَمَا فِیْ قَوْلِنَا لَوْ كَانَ الْعَالَمُ قَدِیْمًا لَكَانَ غَیْرَ مُتَغَیِّرٍ وَالْاٰیَةُ مِنْ هٰذَا الْقَبِیْلِ وَقَدْ یَشْتَبِهُ عَلٰی بَعْضِ الْاَذْهَانِ اَحَدُ الْاِسْتِعْمَالَیْنِ بِالْاٰخَرِ فَیَقَعُ الْخَبْطُ

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرف لو کا مقتضی اول (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب ثانی (جزا) کا زمانہ ماضی میں نہ پایا جانا ہے، پس لو نہیں دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا نہ پایا جانا تعدد کے نہ پائے

جانے کے سبب سے ہے ہم جواب دیں گے کہ ہاں یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن کبھی استعمال کیا جاتا ہے جزاء کے منتفی ہونے کے سبب شرط کے منتفی ہونے پر استدلال کرنے کے لئے کسی زمانہ کی تعیین پر دلالت کرنے کے بغیر جیسا کہ ہمارے قول لو كان العالم قديما كان غير متغير اور آیت اسی قبیل سے ہے اور کبھی بعض لوگوں کے ذہنوں پر ایک استعمال کا دوسرے استعمال سے اشتباہ ہو جاتا ہے پس گڑبڑی واقع ہوتی ہے۔

تشریح: تو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کی دلیل یہ آیت ہے لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اس کا پہلا جزء یعنی شرط تعدد الٰہ ہے اور دوسرا جزء یعنی جزاء فساد عالم ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ آپ کا منشا تعدد الٰہ کو باطل کرنا ہے یا فساد عالم کو باطل کرنا ہے ظاہر ہے کہ آپ کا اصل منشا تعدد الٰہ کو باطل کرنا ہے اور آپ نے اس کے لئے ذریعہ اور سبب دوسرے مقدمہ کو بنایا ہے تو اس پر اعتراض یہ ہے کہ نحویوں کے یہاں لو آتا ہے انتفاء ثانی کے لئے انتفاء اول کی وجہ سے لہٰذا اس آیت سے آپ کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ قاعدہ کے اعتبار سے انتفاء تعدد دلیل وسبب ہے، انتفاء فساد پر خود انتفاء تعدد پر کوئی دلیل نہیں ہے حالانکہ مقصود یہی ہے۔ یعنی تعدد الٰہ کی نفی پر دلیل قائم کرنا۔ لہٰذا آپ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کو ثابت کرنے کے لئے دوسری دلیل لائیے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ واقعۃً لو کا استعمال اسی معنی میں ہوتا ہے کہ جزء اول سبب ہوتا ہے جز ثانی کے لئے، اور یہی اس کا اصلی اور وضعی معنی ہے لیکن کبھی کبھی اس کا استعمال اس کے خلاف بھی ہوتا ہے کہ جز ثانی سبب ہوتا ہے جزء اول کے لئے جیسے ہمارے اس قول میں ہے لو كان العالم قديما لكان غير متغير لكنه متغير فلا يكون قديما یہاں جزء ثانی سبب وذریعہ بن رہا ہے جزء اول کے لئے، پس اسی قبیل سے یہ آیت بھی ہے کہ جزء ثانی یعنی فساد عالم کے انتفاء سے جز اول یعنی تعدد الٰہ کی نفی پر استدلال کیا گیا ہے لیکن بعض لوگوں کو چونکہ اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ اصلی معنی اور ہے اور مستعمل فیہ معنی اور ہے اس لئے ان کو اشکال ہونے لگتا ہے اور دھوکہ ہو جاتا ہے ورنہ اشکال کی کوئی بات نہیں ہے۔

اَلْقَدِيْمُ هٰذَا تَصْرِيْحٌ بِمَا عُلِمَ اِلْتِزَامًا اِذِ الْوَاجِبُ لَا يَكُوْنُ اِلَّا قَدِيْمًا اَيْ لَا اِبْتِدَاءَ لِوُجُوْدِهٖ اِذْ لَوْ كَانَ حَادِثًا مَسْبُوْقًا بِالْعَدَمِ لَكَانَ وُجُوْدُهٗ مِنْ غَيْرِهٖ ضَرُوْرَةً حَتّٰى وَقَعَ فِيْ كَلَامِ بَعْضِهِمْ اَنَّ الْوَاجِبَ وَالْقَدِيْمَ مُتَرَادِفَانِ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ بِمُسْتَقِيْمٍ لِلْقَطْعِ بِتَغَايُرِ الْمَفْهُوْمَيْنِ وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِي التَّسَاوِيْ بِحَسْبِ الصِّدْقِ فَاِنَّ بَعْضَهُمْ عَلٰى اَنَّ الْقَدِيْمَ اَعَمُّ مِنَ الْوَاجِبِ لِصِدْقِهٖ عَلٰى صِفَاتِ الْوَاجِبِ بِخِلَافِ الْوَاجِبِ فَاِنَّهٗ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهَا وَلَا اِسْتِحَالَةَ فِيْ تَعَدُّدِ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمَةِ وَاِنَّمَا الْمُسْتَحِيْلُ تَعَدُّدُ الذَّوَاتِ الْقَدِيْمَةِ ـ

ترجمہ: (صانع عالم) قدیم ہے، یہ اس بات کی صراحت ہے جو التزامی طور پر جانی گئی ہے اس لئے کہ واجب قدیم ہی ہوگا یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ حادث ہوگا مسبوق بالعدم ہوگا تو یقیناً اس کا وجود اپنے غیر سے ہوگا یہاں تک کہ بعض مشائخ کے کلام میں واقع ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں ہے

دونوں کے مفہوم میں تغایر کے یقین ہونے کی وجہ سے۔ اور کلام صرف تساوی میں ہے مصداق کے اعتبار سے اس لئے کہ بعض لوگ اس بات پر ہیں کہ قدیم واجب سے عام ہے قدیم کے صادق آنے کی وجہ سے واجب کے صفات پر برخلاف واجب کے کہ وہ صفات پر صادق نہیں آتا اور کوئی اشکال نہیں صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں اور محال تو صرف ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔

تشریح: اس عالم کے لئے موجد کون ہوسکتا ہے اس کے بارے میں دعویٰ تھا المحدث للعالم هو الله تعالى اور اللہ کی وضاحت اور تفسیر کی تھی ذات واجب الوجود سے یعنی موجد عالم ایک ایسی ذات ہونی چاہئے جو واجب الوجود ہو یعنی اس کا وجود اپنا ذاتی ہو غیر کے ایجاد کا نتیجہ نہ ہو تو جب اللہ تعالیٰ کے لئے واجب الوجود ہونا ضروری ہے تو وہ قدیم بھی ہوگا اس لئے کہ واجب کے لئے قدیم ہونا لازم ہے تو اب مصنف کا یہ کہنا کہ وہ قدیم بھی ہوگا بلا ضرورت ہے تو شارحؒ اسی کو بیان کرتے ہیں کہ اس کے قدیم ہونے کا بیان ضمناً پہلے واجب کے بیان میں آچکا ہے اس لئے کہ جو واجب الوجود ہوگا وہ قدیم بھی ہوگا لیکن یہاں قدیم ہونے کا بیان صراحۃً کر رہے ہیں۔

قوله اذ الواجب لا يكون الا قديما: یہ عبارت لفظ اللہ سے قدیم کے ضمناً معلوم ہونے کی دلیل ہے۔

قوله اذ لو كان حادثا: یہ واجب کے قدیم ہونے کی دلیل ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ واجب قدیم ہی ہوگا یعنی اس کے وجود کی ہمیں کہیں ابتداء نظر نہیں آرہی ہے، اس لئے کہ واجب الوجود ایسے کو کہتے ہیں جس کا وجود اپنا ذاتی ہو تو اگر آپ واجب کو قدیم نہیں کہیں گے بلکہ حادث نہیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے وجود کی کوئی ابتداء ہے جس سے پہلے وہ معدوم تھا تو جب وہ معدوم تھا تو اس کا وجود اپنا ذاتی نہ ہوگا بلکہ دوسرے کا دیا ہوا ہوگا تو جب دوسرے کا دیا ہوا ہوگا تو وہ واجب الوجود نہ رہے گا بلکہ ممکن ہو جائے گا۔

قوله حتى وقع في كلام بعض المتكلمين: مطلب یہ ہے کہ جب ہر واجب قدیم ہوگا تو متکلمین کے یہاں یہ بحث جاری ہوتی ہے کہ پھر واجب اور قدیم کے درمیان کیا نسبت ہے؟

(۱) بعض علماء کہتے ہیں کہ دونوں الفاظ مترادفہ ہیں یعنی دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے تو جب یہ دونوں مترادف ہیں تو نسبت تساوی کی ہوگی۔

(۲) بعض علماء کہتے ہے کہ آپ ان کو مترادف نہیں کہہ سکتے کیونکہ مترادف کے لئے مفہوم کا ایک ہونا ضروری ہے حالانکہ یہاں دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے، قدیم کے معنی ہے کہ اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو اور واجب کے معنی ہیں کہ اس کا وجود اپنا ذاتی ہو، تو دونوں کا مفہوم ایک نہیں ہے البتہ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کا مصداق ایک ہے اور جب مصداق میں اتحاد ہوا تو تساوی کی نسبت ہوئی اس لئے کہ تساوی میں مصداق کا ایک ہونا شرط ہے مفہوم کا ایک ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا اگر دو چیزوں کا مصداق ایک ہو لیکن مفہوم میں فرق ہو تو اس میں تساوی کی نسبت ہوگی جیسے انسان اور ناطق کہ ان دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے لیکن مصداق میں دونوں متحد ہیں اس لئے اس میں تساوی کی نسبت ہے اسی طرح واجب اور قدیم میں بھی تساوی کی نسبت ہے۔

(۳) بعض علماء یعنی جمہور علماء یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں میں عموم خصوص کی نسبت ہے یعنی قدیم عام ہے اور واجب خاص، لہٰذا جو واجب ہوگا اس کا قدیم ہونا ضروری ہوگا لیکن جو قدیم ہوگا اس کا واجب ہونا ضروری نہیں چنانچہ دیکھئے کہ اللہ تعالیٰ وہ واجب لذاتہ ہے لہٰذا وہ قدیم بھی ہے بخلاف اس کی صفات کے کہ وہ قدیم تو ہیں لیکن واجب لذاتہ نہیں ہیں ورنہ تعدد وجباء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے کیوں کہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہے۔ اور صفات چونکہ متعدد ہیں اس لئے قدیم کے افراد متعدد ہیں لیکن واجب لذاتہ کا ایک ہی فرد ہے اور وہ باری تعالیٰ ہے۔

وقوله ولا استحالة: یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ کے نزدیک جو توحید کا نظریہ ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو ذات واجب الوجود ہو اور قدیم ہو وہی خالق بن سکتی ہے اور ایسی ذات صرف ایک ہے تو جب آپ کہیں گے کہ صفات باری تعالیٰ بھی قدیم ہیں تو صفات متعدد ہیں، لہٰذا قدیم بھی متعدد ہوں گے اور تعدد قدماء لازم آئے گا، جو توحید کے منافی ہے خلاصہ یہ کہ جس طرح صفات باری کو واجب کہنا درست نہیں ورنہ تعدد وجباء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے اسی طرح ان کو قدیم کہنا بھی درست نہیں ورنہ تعدد قدماء لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ منافی توحید صفات قدیمہ کا تعدد نہیں ہے بلکہ ذوات قدیمہ کا تعدد ہے، یعنی اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں متعدد ہیں ان کی ذات قدیم ہے تو یہ توحید کے منافی ہے لیکن اگر ان سب کی ذات ایک ہی ہو تو یہ منافی توحید نہیں ہے اور یہاں جو تعدد قدماء لازم آرہا ہے وہ صفات میں آرہا ہے نہ کہ ذات میں لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔

وَفِیْ کَلَامِ بَعْضِ الْمُتَاَخِّرِیْنَ کَالْاِمَامِ حَمِیْدِ الدِّیْنِ الضَّرِیْرِیِّ وَمَنْ تَبِعَهٗ تَصْرِیْحٌ بِاَنَّ الْوَاجِبَ الْوُجُوْدَ لِذَاتِهٖ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَصِفَاتُهٗ وَاسْتَدَلُّوْا عَلٰی اَنَّ کُلَّ مَا هُوَ قَدِیْمٌ فَهُوَ وَاجِبٌ لِذَاتِهٖ بِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَکُنْ وَاجِبًا لِذَاتِهٖ لَکَانَ جَائِزَ الْعَدَمِ فِیْ نَفْسِهٖ فَیَحْتَاجُ فِیْ وُجُوْدِهٖ اِلٰی مُخَصِّصٍ فَیَکُوْنُ مُحْدَثًا اِذْ لَا نَعْنِیْ بِالْمُحْدَثِ اِلَّا مَا یَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِاِیْجَادِ شَیْئٍ اٰخَرَ۔

ترجمہ: اور بعض متاخرین مثلاً امام حمید الدین ضریری اور اس کے متبعین کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہی اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور ان لوگوں نے اس بات پر کہ ہر وہ چیز جو قدیم ہوگی وہ واجب الوجود بھی ہوگی، یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب لذاتہ نہ ہوگی تو وہ فی نفسہ ممکن العدم ہوگی پس وہ اپنے وجود میں کسی مخصص اور مرجح کی محتاج ہوگی پس وہ حادث ہوگی اس لئے کہ ہم حادث سے نہیں مراد لیتے ہیں مگر وہ چیز کہ جس کا وجود دوسری چیز کے ایجاد سے متعلق ہو۔

تشریح: اتنی بات تو سبھی مانتے ہیں کہ تمام صفات باری تعالیٰ قدیم ہیں لیکن جمہور علماء یہ کہتے ہیں کہ وہ صفات صرف قدیم ہیں واجب لذاتہ نہیں ہیں واجب لذاتہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، اور بعض متاخرین مثلاً امام حمید الدین ضریریؒ وغیرہ یہ کہتے ہیں کہ یہ صفات قدیم ہونے کے ساتھ ساتھ واجب لذاتہ بھی ہیں (دلیل متاخرین) ان کا کہنا یہ ہے کہ جب آپ نے

ان صفات کو قدیم مان لیا تو اب اس کو واجب ماننا بھی ضروری ہے اس لئے کہ اگر اس کو واجب نہ مانو گے تو ممتنع بھی نہیں مان سکتے ہو اس لئے کہ وہ موجود ہے البتہ آپ اس کو ممکن مان لیں گے تو جب وہ ممکن ہوں گے تو اس کا وجود وعدم دونوں برابر ہوگا، اس صورت میں ان کو عدم سے وجود میں لانے کے لئے کسی علت کی ضرورت ہوگی، جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیتے ہوئے موجود کردے۔ اور وہ چیز جس کو علت کی ضرورت ہو وہ غیر کی محتاج ہوتی ہے اور جو غیر کی محتاج ہو وہ حادث ہوتی ہے لہٰذا صفات کا حادث ہونا لازم آئے گا، جو کہ خلاف مفروض ہے لہٰذا آپ ان صفات کو واجب لذاتہ مان لیجئے، یہ متاخرین کے استدلال کا خلاصہ ہوا۔

ثُمَّ اعْتَرَضُوْا بِاَنَّ الصِّفَاتِ لَوْ كَانَتْ وَاجِبَةً لِذَاتِهَا لَكَانَتْ بَاقِيَةً وَالْبَقَاءُ مَعْنًى فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنٰى بِالْمَعْنٰى فَاَجَابُوْا بِاَنَّ كُلَّ صِفَةٍ فَهِيَ بَاقِيَةٌ بِبَقَاءٍ هُوَ نَفْسُ تِلْكَ الصِّفَةِ وَهٰذَا كَلَامٌ فِيْ غَايَةِ الصُّعُوْبَةِ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِتَعَدُّدِ الْوَاجِبِ لِذَاتِهِ مُنَافٍ لِلتَّوْحِيْدِ وَالْقَوْلُ بِاِمْكَانِ الصِّفَاتِ يُنَافِيْ قَوْلَهُمْ بِاَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ حَادِثٌ

ترجمہ: پھر (ان متاخرین) نے (خود اپنے اوپر) اعتراض کیا کہ صفات اگر واجب لذاتہ ہوں تو وہ باقی ہوں گی اور بقاء ایک معنی ہے پس معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم آئے گا اور وہ محال ہے پھر (خود ہی) ان لوگوں نے جواب دیا کہ ہر صفت اپنے بقا کے ساتھ باقی ہے جو بقا اس صفت کا عین ہے اور یہ بحث انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ واجب لذاتہ کے تعدد کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے اور صفات کے ممکن ہونے کا قائل ہونا متکلمین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے۔

تشریح: متاخرین جو صفات کو واجب لذاتہ کہتے ہیں انہوں نے خود ہی اپنے اوپر ایک اعتراض کیا ہے اور خود ہی اس کا جواب دیا ہے، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب صفات واجب ہوگئیں تو چونکہ واجب کا عدم محال ہے، اس لئے کبھی ان پر عدم طاری نہ ہوگا بلکہ ہمیشہ باقی رہیں گی، تو ان کے بارے میں کہنا پڑے گا الصفات باقیة: اور یہ کہنا محال ہے اس لئے کہ صفات اور بقا دونوں عرض اور معنی ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جتنے بھی اعراض ہیں ان کا وجود کسی جوہر اور محل کے ساتھ ہوتا ہے عرض کے ساتھ نہیں ہوتا اس لئے کہ ایک عرض کا قیام دوسرے عرض کے ساتھ محال ہے تو جب آپ کہیں گے الصفات باقیة. تو یہاں بقاء جو کہ عرض ہے اس کا قیام ہو رہا ہے صفات کے ساتھ جو کہ وہ بھی عرض ہیں۔ حاصل یہ کہ اگر آپ ان صفات کو واجب مانیں گے تو بقا کا تعلق صفات کے ساتھ ہوگا، اور یہ دونوں عرض ہیں لہٰذا ایک عرض کا قیام اور تعلق دوسرے عرض کے ساتھ ہوگا اور یہ محال ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ صفات کو واجب ماننا محال ہے۔ متاخرین نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ قاعدہ صحیح ہے کہ ایک عرض کا قیام دوسری عرض کے ساتھ محال ہے لیکن ہمارے نظریہ پر یہ اعتراض نہیں پڑتا ہے اس لئے کہ ہم جو یہ کہتے ہیں کہ الصفات باقیة تو اس میں وہ محال (ایک عرض کا قیام دوسری عرض کے ساتھ) اس وقت لازم آئے گا جب آپ یہ کہیں کہ صفات علیحدہ عرض ہے اور بقا علیحدہ عرض ہے لیکن اگر ہم

دونوں کا ایک ہی چیز ہونا ثابت کردیں تو محال لازم نہیں آئے گا، چنانچہ ہم یہی کہتے ہیں کہ صفات اور ان کا بقا دونوں علیحدہ شی نہیں ہیں بلکہ ایک ہی ہیں اس لئے کہ جب کوئی چیز عدم سے وجود میں آتی ہے تو آپ کہتے ہیں انـہ مـوجـود اور پھر کچھ ہی دنوں کے بعد آپ کہتے ہیں کہ انـہ بـاقـی یعنی اس کا وجود ابھی تک باقی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ بقا کوئی علیحدہ شی نہیں ہے بلکہ کسی چیز کے وجود کے مستمر رہنے ہی کا نام بقا ہے اور جب دونوں ایک ہی شی ہیں تو ایک عرض کا قیام دوسری عرض کے ساتھ لازم نہیں آیا۔

وقولہ ھذا کلام فی غایۃ الصعوبۃ: متاخرین اور متقدمین کا جو نظریہ ابھی بیان کیا گیا اس کے بارے میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ بحث بہت دشوار ہے اس لئے کہ اگر متاخرین کے نظریہ کو قبول کرتے ہیں اور صفات باری تعالیٰ کے بارے میں یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ وہ واجب لذاتہ ہیں تو واجب لذاتہ متعدد ہوں گے اور واجب کو متعدد ماننا توحید کے منافی ہے اور اگر ہم متقدمین کا نظریہ قبول کرتے ہیں تو صفات ان کے یہاں قدیم ہیں لیکن واجب نہیں ہیں، تو جب وہ واجب نہیں ہیں تو ممکن ہوں گی لہٰذا ان کا حادث ہونا لازم آتا ہے، اور صفات کو حادث کہنا یہ بھی درست نہیں۔ بہرحال اگر متاخرین کا نظریہ مان لیا جائے تو تعدد وجباء لازم آتا ہے اور اگر متقدمین کا نظریہ مان لیا جائے تو قدیم کا حادث ہونا لازم آتا ہے اور یہ دونوں چیزیں محال ہیں اس لئے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ کس کا مذہب درست ہے اور کس کا درست نہیں ہے۔

فَاِنْ زَعَمُوْا اَنَّهَا قَدِيْمَةٌ بِالزَّمَانِ بِمَعْنٰى عَدَمِ الْمَسْبُوْقِيَّةِ بِالْعَدَمِ وَهٰذَا لَا يُنَافِي الْحُدُوْثَ الذَّاتِيَّ بِمَعْنَى الْاِحْتِيَاجِ اِلٰى ذَاتِ الْوَاجِبِ فَهُوَ قَوْلٌ بِمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ اِنْقِسَامِ كُلٍّ مِنَ الْقِدَمِ وَالْحُدُوْثِ اِلَى الذَّاتِيِّ وَالزَّمَانِيِّ وَفِيْهِ رَفْضٌ لِكَثِيْرٍ مِّنَ الْقَوَاعِدِ وَسَيَاْتِيْ لِهٰذَا زِيَادَةُ تَحْقِيْقٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ: پس اگر وہ (یعنی صفات کو ممکن کہنے والے) یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں اور یہ حادث بالذات یعنی ذات واجب کے محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے پس یہ ایسی بات کا قائل ہونا ہے جس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں یعنی قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زمانی کی طرف منقسم ہونا، اس میں بہت سے قواعد کا چھوڑنا لازم آتا ہے اور اس کی مزید تحقیق ان شاء اللہ عنقریب آئے گی۔

تشریح: فلاسفہ قدیم اور حادث کی تقسیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قدیم کی دو قسمیں ہیں: (۱) قدیم بالذات، (۲) قدیم بالزمان، اسی طرح حادث کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) حادث بالذات، (۲) حادث بالزمان۔

قدیم بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو، اور حادث بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو۔
قدیم بالزمان وہ ہے جس پر کبھی بھی عدم نہ طاری ہوا ہو، حادث بالزمان وہ ہے جس پر کبھی عدم طاری ہوا ہو۔

اس تمہید کے بعد اب عبارت کا مطلب سمجھئے! جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی متقدمین کی طرف سے جن کے یہاں صفات کا حادث ہونا لازم آتا ہے یہ جواب دے کہ صفات قدیم ہیں زمانہ کے اعتبار سے اور قدیم بالزمان کے معنی یہ ہیں کہ جس

وقت سے اللہ تعالیٰ موجود ہے اسی وقت سے وہ صفات بھی موجود ہیں لیکن وہ صفات ذات کے اعتبار سے قدیم نہیں ہیں بلکہ حادث ہیں، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف محتاج ہیں۔ خلاصہ یہ کہ اس اعتبار سے کہ ان صفات پر کبھی عدم طاری نہیں ہوا قدیم ہیں اور اس اعتبار سے کہ وہ ذات باری تعالیٰ کی طرف محتاج ہیں حادث ہیں لہٰذا دونوں باتیں جمع ہو گئیں قدیم بھی اور حادث بھی۔ لہٰذا اب یہ اعتراض نہیں وارد ہوگا کہ صفات کا قدیم اور حادث ہونا محال ہے، اس لئے کہ دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے دو اعتبار سے اور جب اعتبار بدل گیا تو کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

شارحؒ نے اس جواب کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ یہ جواب فلاسفہ کے اس مذہب پر مبنی ہے کہ قدیم اور حادث کی دو دو قسمیں ہیں ذاتی اور زمانی۔ لیکن یہ تقسیم متکلمین کے یہاں معتبر نہیں ہے، اس لئے یہ جواب صحیح نہیں ہے، دوسری بات یہ کہ اگر اس جواب کو صحیح مان لیا جائے، کہ صفات قدیم بالزمان ہیں اور حادث بالذات ہیں تو بہت سی خرابیاں لازم آئیں گی۔

پہلی خرابی: اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہیں رہے گا، اس لئے کہ اگر آپ ان صفات کو قدیم کہیں گے زمانہ کے اعتبار سے تو اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کو فاعل مختار نہیں کہہ سکتے ہیں بلکہ فاعل مجبور ہی کہیں گے اس لئے کہ فاعل مختار کے فعل کا وجود فاعل کے وجود کے بعد ہوتا ہے اس کے ساتھ نہیں ہو سکتا، ہاں فاعل مجبور کے فعل کا وجود فاعل کے وجود کے ساتھ ہوتا ہے جیسے کہ آگ ہے کہ جس آن میں اس کا وجود ہوگا اسی آن میں حرارت کا بھی وجود ہوگا۔

دوسری خرابی: یہ ہے کہ آپ حدوث عالم کے بارے میں جہاں بہت سی دلیلیں بیان کرتے ہیں وہاں ایک دلیل یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہیں، اب اگر صفات کو حادث بالذات مانو گے تو اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ رہے گا بلکہ مجبور ہو جائے گا اس لئے کہ فاعل مختار کا فعل حادث بالزمان ہوتا ہے نہ کہ حادث بالذات۔

تیسری خرابی: یہ ہے کہ فاعل کا کسی فعل کو اپنے اختیار سے کرنا کمال ہے اور بغیر اختیار کے کرنا نقصان اور عیب ہے، باری تعالیٰ کو آپ نے خالق مان لیا ہے پھر اگر یہ بھی کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں تو اس سے اللہ تعالیٰ کا فاعل غیر مختار ہونا لازم آئے گا جو باعث عیب ونقصان ہے جس سے اللہ تعالیٰ پاک وصاف ہے۔

قوله وسیاتی: مطلب یہ ہے کہ اس مسئلہ کی تحقیق کہ صفات واجب ہیں یا ممکن ان شاء اللہ آئندہ مصنفؒ کے قول وهی لا هو ولا غيره کی شرح میں آئے گی۔

اَلْحَيُّ الْقَادِرُ الْعَلِيْمُ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ الشَّائِيُ الْمُرِيْدُ لِاَنَّ بَدَاهَةَ الْعَقْلِ جَازِمَةٌ بِاَنَّ مُحْدِثَ الْعَالَمِ عَلٰى هٰذَا النَّمَطِ الْبَدِيْعِ وَالنِّظَامِ الْمُحْكَمِ مَعَ مَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ مِنَ الْاَفْعَالِ الْمُتْقَنَةِ وَالنُّقُوْشِ الْمُسْتَحْسَنَةِ لَا يَكُوْنُ بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّفَاتِ عَلٰى اَنَّ اَضْدَادَهَا نَقَائِصُ يَجِبُ تَنْزِيْهُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَنْهَا وَاَيْضًا قَدْ وَرَدَ الشَّرْعُ بِهَا وَبَعْضُهَا مِمَّا لَا يَتَوَقَّفُ ثُبُوْتُ الشَّرْعِ عَلَيْهَا فَيَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِالشَّرْعِ فِيْهَا كَالتَّوْحِيْدِ بِخِلَافِ وُجُوْدِ الصَّانِعِ وَكَلَامِهٖ

وَنَحوِ ذٰلِکَ مِمَّا یَتَوَقَّفُ ثُبُوْتُ الشَّرْعِ عَلَیْهِ۔

ترجمہ: صانع عالم حیات والا قدرت والا، علم والا، سمع والا، بصر والا مشیت وارادہ والا ہے اس لئے کہ عقل بدیہی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس نادر طریقہ پر اور مضبوط نظام پر ان چیزوں کے ساتھ جس پر عالم مشتمل ہے یعنی مستحکم کاموں اور پسندیدہ نقش ونگار کے ساتھ پیدا کرنے والا ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا، علاوہ ازیں ان صفات کے اضداد نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے اور نیز ان صفات کے ساتھ شریعت وارد ہوئی ہے اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے، پس ان صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال کرنا درست ہوگا جیسے توحید ہے، برخلاف وجود صانع اور کلام صانع وغیرہ کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

تشریح: مطلب یہ ہے کہ جس طرح اس موجد عالم کے لئے واجب ہونا اور قدیم ہونا ضروری ہے اسی طرح اس کے ساتھ ساتھ ان مذکورہ صفات کا بھی پایا جانا ضروری ہے پہلی صفت یہ کہ وہ حی ہو یعنی زندہ ہو، اس لئے کہ اگر اس میں حیاۃ نہ ہو تو وہ کسی کام کو کر ہی نہیں سکتا اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ قادر ہو، علیم ہو، سمیع ہو، بصیر ہو، شائی اور مرید ہو، اس لئے کہ بغیر ان صفات کے کوئی کام نہیں ہوسکتا، ان تمام صفات کے پائے جانے پر شارح نے تین دلیل ذکر کی ہے جن میں دو تو عقلی ہیں اور تیسری نقلی ہے اور ایک چوتھی دلیل عقلی استاد محترم نے بھی ذکر کی ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ دنیا کا ایک کامل واکمل نظام ہے جو ایک خاص انداز سے چل رہا ہے جس میں ایک خاص حکمت ومصلحت ہے اس نظام کو بغیر ان صفات مذکورہ کے چلانا محال ہے اس لئے ہر انصاف پسند آدمی یہ یقین کرنے پر مجبور ہے کہ اس عالم کو بنانے والا اور چلانے والا ان صفات کمالیہ کے ساتھ متصف ہے۔ جس کو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر صانع عالم میں یہ مذکورہ صفات نہ ہوں تو جو ان صفات کے اضداد ہیں مثلاً موت، عجز، جہل، بہراپن، اندھاپن وغیرہ، یہ صفات اگر اللہ تعالیٰ میں پائی جائیں تو یہ باعث عیب ہے اور اللہ تعالیٰ کو عیب سے پاک سمجھنا ضروری ہے اس لئے معلوم ہوا کہ صانع عالم میں مذکورہ صفات ہیں۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ بہت سی ایسی آیات قرآنیہ ہیں جس میں صانع عالم کے لئے یہ صفات ذکر کی گئی ہیں مثلاً الحی القیوم ان الله علی کل شئ قدیر، انزله بعلمه، انه سمیع بصیر، فعال لما یرید وغیرہ۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صانع عالم میں یہ مذکورہ صفات کمالیہ ہیں

چوتھی دلیل جو استاد محترم نے ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جو مخلوق ہیں ان میں حیات، قدرت وغیرہ پائی جاتی ہیں اور یہ سب اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ ہیں اور قاعدہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو وہی چیز دے سکتا ہے جو اس کے پاس موجود ہو، لہٰذا جب اس کی مخلوق میں یہ صفات کمالیہ موجود ہیں تو اس صانع عالم میں بدرجہ اولیٰ موجود ہوں گی اور پائی جائیں گی۔

وقوله بعضها مما لا یتوقف الخ: اس تیسری دلیل پر جو کہ نقلی ہے ایک اعتراض ہے جو دور کے ساتھ مشہور ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ کتاب اللہ کو آپ دلیل میں پیش کرتے ہیں جو کہ صادق ہے، جھوٹا نہیں ہے لیکن قرآن کا دلیل ہونا، اسی وقت ثابت ہوگا جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ باری تعالیٰ متکلم ہے، تو قرآن کا ثبوت موقوف ہوا صفت تکلم کے اثبات پر، تو آپ ابھی صفات کو ثابت کر رہے ہیں قرآن سے، تو گویا صفات کا ثبوت موقوف ہے قرآن پر، اور قرآن کا ثبوت موقوف ہے صفت تکلم پر، تو یہ **توقف الشئی علی نفسه** ہوا اور یہی دور ہے اور دور باطل ہے لہٰذا صانع عالم کے لئے صفات کے ثبوت پر قرآن سے استدلال کرنا باطل ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کا حجت ہونا یقیناً باری تعالیٰ کے صفات پر موقوف ہے لیکن صفات کی دو قسمیں ہیں: (۱) بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت اور قرآن کا ثبوت موقوف نہیں ہے جیسے توحید، (۲) اور بعض صفات ایسی ہیں جس پر شریعت اور قرآن کا ثبوت موقوف ہے جیسے کہ صفت تکلم اور صفت وجود۔ تو وہ صفات جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے اگر ان صفات کو شریعت سے ثابت کریں گے تو یقیناً دور لازم آئے گا، لیکن وہ صفات جن پر شریعت اور قرآن کا ثبوت موقوف نہیں ہے اگر ان صفات کو قرآن سے ثابت کریں گے تو دور لازم نہیں آئے گا، لہٰذا اگر آپ وحدانیت حیات، قدرت، وغیرہ کو قرآن سے ثابت کریں گے تو دور لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ ان صفات مذکورہ پر قرآن کا ثبوت موقوف نہیں ہے۔

لَيْسَ بِعَرْضٍ لِاَنَّهٗ لَا يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ بَلْ يَفْتَقِرُ اِلٰى مَحَلٍّ يُقَوِّمُهٗ فَيَكُوْنُ مُمْكِنًا وَلِاَنَّهٗ يَمْتَنِعُ بَقَاؤُهٗ وَاِلَّا لَكَانَ الْبَقَاءُ مَعْنًى قَائِمًا بِهٖ فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنٰى بِالْمَعْنٰى وَهُوَ مُحَالٌ لِاَنَّ قِيَامَ الْعَرْضِ بِالشَّيْءِ مَعْنَاهُ اَنَّ تَحَيُّزَهٗ تَابِعٌ لِتَحَيُّزِهٖ وَالْعَرْضُ لَا تَحَيُّزَ لَهٗ بِذَاتِهٖ حَتّٰى يَتَحَيَّزَ غَيْرُهٗ بِتَبْعِيَّتِهٖ۔

ترجمه: صانع عالم عرض نہیں ہے اس لئے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا اور اس لئے کہ عرض کا بقا محال ہے ورنہ بقا ایسا معنی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا، تو معنی کا معنی کے ساتھ قیام لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ عرض کے کسی شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شی کے تحیز کے تابع ہے اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تحیز ہوتا ہی نہیں کہ اس کے علاوہ دوسرا اس کے تابع ہو کر متحیز ہو۔

تشریح: ماسبق میں یہ بات بیان کی تھی کہ اس عالم حادث کے لئے جس موجد کی ضرورت ہے اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ قدیم ہو، واجب الوجود ہو، اور اس میں وہ تمام صفات موجود ہوں جو کمال کی علامت ہیں اور جو موجد میں کمال پیدا کرتی ہیں، اب یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ تمام صفات جو موجد میں نقصان وعیب پیدا کرتی ہیں اس سے باری تعالیٰ منزہ ہیں۔ خلاصہ یہ کہ صفات کی دو قسمیں ہیں: بعض صفات وہ ہیں جو کمال پر دلالت کرتی ہیں ان کو صفات ثبوتیہ اور کمالیہ کہتے ہیں جیسے حیاۃ، قدرت، اور وہ تمام صفات جن کا اب تک بیان ہوا اور بعض صفات وہ ہیں جو عیب اور نقصان پر

دلالت کرتی ہیں ان کو صفات سلبیہ کہتے ہیں۔ ماقبل میں صفات ثبوتیہ اور صفات کمالیہ کا بیان تھا اب یہاں سے صفات سلبیہ کے بیان کو شروع کرتے ہیں، پہلا دعوی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرض نہیں ہے، اور ان صفات سلبیہ میں سب سے پہلے عرض کو بیان کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ الوہیت اور عرض کے درمیان منافات زیادہ واضح ہے اسی وجہ سے آج تک کوئی بھی کسی عرض کے الٰہ ہونے کا قائل نہیں ہوا۔

قولہ لانہ لا یقوم: یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی پہلی دلیل ہے جو بدیہی ہے آپ پڑھ چکے ہیں کہ عرض کی تعریف یہ ہے کہ جو قائم بذاتہ نہ ہو بلکہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہو، تو جب ہم اللہ تعالیٰ کو عرض قرار دیں گے تو وہ غیر کا محتاج ہوگا، اور جو غیر کا محتاج ہو وہ ممکن ہوتا ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کا ممکن ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔

قولہ و لانہ یمتنع: یہ اللہ تعالیٰ کے عرض نہ ہونے کی دوسری دلیل ہے جو نظری ہے، یہ دعوی تھا کہ اللہ تعالیٰ عرض نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ عرض کا بقا محال ہے لہٰذا اگر ہم اللہ تعالیٰ کو عرض قرار دیں گے تو اس کا بقا محال ہو جائے گا لہٰذا وہ حادث بن جائے گا، یہ دوسری دلیل اس پر مبنی ہے کہ آپ یہ ثابت کر دیں کہ عرض کا بقا محال ہے متکلمین کا یہی نظریہ ہے کہ عرض کا بقا محال ہے لیکن فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ عرض کا بقا محال نہیں ہے تو پہلی دلیل متفق علیہ ہے اور دوسری دلیل مختلف فیہ ہے اس لئے اس کی وضاحت کی ضرورت ہے، تو متکلمین کا یہ نظریہ کہ عرض کا بقا محال ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ عرض کا بقا ہوتا ہے تو کہنا پڑے گا۔ العرض باقیۃ: اس میں موضوع (عرض) اور محمول (بقاء) دونوں عرض ہیں لہٰذا اس صورت میں ایک عرض کا قیام دوسری عرض کے ساتھ لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ عرض کا بقاء محال ہے۔ رہی یہ بات کہ ایک عرض کا قیام دوسری عرض کے ساتھ محال کیوں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ عرض اسے کہتے ہیں جو قائم بذاتہ نہ ہو بلکہ اپنے محل کے ساتھ قائم ہو اور اس کا مطلب متکلمین کے یہاں یہ ہے کہ عرض کا تحیز دوسری چیز (یعنی محل) کے تحیز کا محتاج ہو اس کا معنی یہ ہوگا کہ ایک چیز کو (یعنی عرض کو) تحیز حاصل ہو رہا ہے۔ دوسری چیز (یعنی محل) سے پس اگر اتفاق سے دوسری چیز کو یعنی محل کو تحیز حاصل نہ ہو تو اس (عرض) کو بھی حاصل نہیں ہوگا مثلاً زید حسن۔ کہ حسن ایک عرض ہے زید جوہر ہے زید کو اپنے تحیز کے لئے یعنی اشارہ حسی کو قبول کرنے کے لئے کسی دوسری چیز کے تحیز کی ضرورت نہیں ہے لیکن حسن کے لئے دوسری چیز کے تحیز کی ضرورت ہے، لیکن اگر زید کے پاس تحیز نہ ہو تو حسن کو تحیز حاصل نہیں ہوگا، لہٰذا اگر آپ ایک عرض کا قیام دوسری عرض کے ساتھ کریں گے تو یہ محال ہے اس لئے کہ جب خود ہی اس کے پاس تحیز نہیں ہوگا تو وہ دوسرے کو کیا دے سکتا ہے، اور جب وہ دوسرے کو تحیز نہیں دے سکتا تو اس کے ساتھ عرض کا قیام بھی محال ہوگا لہٰذا ثابت ہوگیا کہ عرض کا قیام جوہر کے ساتھ ہوگا عرض کے ساتھ نہیں ہوسکتا۔

وَهٰذَا مَبْنِیٌّ عَلٰی اَنَّ بَقَاءَ الشَّیْءِ مَعْنًی زَائِدٌ عَلٰی وُجُوْدِهٖ وَاَنَّ الْقِیَامَ مَعْنَاهُ التَّبَعِیَّةُ فِی التَّحَیُّزِ وَالْحَقُّ اَنَّ الْبَقَاءَ اِسْتِمْرَارُ الْوُجُوْدِ وَعَدَمُ زَوَالِهٖ وَحَقِیْقَتُهُ الْوُجُوْدُ مِنْ حَیْثُ النِّسْبَةِ اِلَی الزَّمَانِ

الثَّانِيْ وَمَعْنٰى قَوْلِنَا وُجِدَ وَلَمْ يَبْقَ اَنَّهُ حَدَثَ فَلَمْ يَسْتَمِرْ وُجُوْدُهُ وَلَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِي الزَّمَانِ الثَّانِيْ وَاَنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ النَّاعِتُ كَمَا فِيْ اَوْصَافِ الْبَارِيْ تَعَالٰى فَاِنَّهَا قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَلَا تَحَيُّزَ بِطَرِيْقِ التَّبْعِيَّةِ لِتَنْزِيْهِهٖ تَعَالٰى عَنِ التَّحَيُّزِ وَاَنَّ اِنْتِفَاءَ الْاَجْسَامِ فِيْ كُلِّ اٰنٍ وَمُشَاهَدَةَ بَقَائِهَا بِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ لَيْسَ بِاَبْعَدَ مِنْ ذٰلِكَ فِي الْاَعْرَاضِ۔

ترجمہ: اور یہ معنی ہے اس بات پر کہ شئی کا بقاء شئی کے وجود سے ایک زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنی تحیز میں تابع ہونا ہے اور حق یہ ہے کہ بقاء کا معنی وجود کا استمرار اور اس کا زائل نہ ہونا ہے، اور اس کی حقیقت وجود ہے زمان ثانی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور ہمارے قول وجد ولم یبق کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز پیدا ہوئی یعنی عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئی لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا، اور وہ زمانہ ثانی میں باقی نہیں رہا اور (حق یہ ہے) کہ قیام وہی اختصاص ناعت کا نام ہے جیسا کہ اوصاف باری تعالیٰ میں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور تابع ہو کر متحیز نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ کے تحیز سے پاک ہونے کی وجہ سے، اور (حق یہ ہے) کہ اجسام کا ہر آن میں منتفی ہونا اس کے بقاء کا مشاہدہ کرنے کے ساتھ تجدد امثال کی وجہ سے، اعراض میں اس سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے۔

تشریح: متکلمین کا نظریہ یہ تھا کہ عرض کا بقا محال ہے اور فلاسفہ کہتے تھے کہ محال نہیں ہے متکلمین نے جو دلیل بیان کی تھی اس کا پہلا مقدمہ یہ تھا کہ اگر بقاء عرض کو محال نہیں مانو گے تو کہنا پڑے گا العرض باقیۃ اور اس صورت میں ایک عرض کا قیام دوسری عرض کے ساتھ لازم آئے گا اور یہ محال ہے، فلاسفہ کی جانب سے اس پہلے مقدمہ کا انکار ہے فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ العرض باقیۃ کہنے کی صورت میں ایک عرض کا قیام دوسری عرض کے ساتھ اس وقت لازم آئے گا جبکہ عرض کو ایک علاحدہ شئی اور بقا کو ایک علاحدہ مستقل شئی قرار دیں حالانکہ دونوں ایک ہی چیز ہیں اس لئے کہ جانب موضوع میں جو عرض کے وجود کو آپ نے تسلیم کر رکھا ہے اسی وجود کے مستمر رہنے کا نام بقا ہے، لہٰذا بقا کوئی علیحدہ و مستقل چیز نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہاں ایک ہی عرض ہے اگر دو عرض ہوتیں تو ایک عرض کا قیام دوسری عرض کے ساتھ لازم آتا جو محال ہے۔

قوله ومعنى قولنا وجد یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ لوگوں کے قول وُجِدَ فلم یبقَ کے صحیح ہونے پر عقلاء کا اتفاق ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شئی کا وجود اور اس کا بقاء دونوں الگ الگ چیزیں ہیں اس لئے کہ اگر دونوں کو یعنی وجود اور بقا کو ایک ہی چیز قرار دیں تو اثبات و نفی کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ صریح تناقض ہے جیسے تمہارے قول وجد فلم یوجد تناقض پر مشتمل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لوگوں کے قول وجد فلم یبق کا معنی یہ ہے کہ شئی کا وجود ہوا مگر وہ وجود اگلے زمانہ میں برقرار نہیں رہا گویا کہ اثبات کا تعلق پہلے زمانہ سے ہے اور نفی کا تعلق دوسرے زمانہ سے ہے اور جب دونوں کا زمانہ الگ الگ ہے تو تناقض نہیں پایا گیا کیوں کہ تناقض کے لئے تو وحدت زمانہ شرط ہے اور وہ یہاں مفقود ہے۔

متکلمین کی دلیل کا دوسرا مقدمہ یہ تھا کہ قیام عرض بالغیر کا معنی یہ ہے کہ اس کا تحیز دوسرے کے تحیز کے تابع اور محتاج ہو اس کے بارے میں فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ قیام عرض بالغیر کا معنی وہ نہیں ہے جو تم نے بیان کیا۔ ورنہ صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفات اپنے تحیز میں ذات باری کے تابع ہیں اور یہ درست نہیں ہے کیوں کہ ذات باری اور اس کے صفات کسی بھی طرح متحیز نہیں ہیں نہ بالذات اور نہ بالتبع

قوله و ان القيام هو الاختصاص: بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شی کا دوسری شی کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہو جس کی وجہ سے اول کا صفت بننا اور دوسرے کا موصوف بننا درست ہو مثلاً بیاض جسم کے ساتھ قائم ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ بیاض کو جسم کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے کہ جس کی وجہ سے بیاض کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا اور جسمٌ ابیضُ کہنا درست ہے تو جب یہ معنی ہے تو دو عرضوں میں ایک کو صفت دوسری کو موصوف بنادیں تو کوئی استحالہ نہیں ہے ایسا ہوسکتا ہے مثلاً آپ کہتے ہیں کہ هذه الحمرة حسنة جميلة اس میں ایک عرض حمرۃ ہے اس کے ساتھ دوسری عرض یعنی حسنہ کا قیام ہو رہا ہے اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے لہٰذا ایک عرض کا قیام دوسری عرض کے ساتھ ہوسکتا ہے حاصل یہ کہ تم نے قیام عرض بالغیر کا جو معنی بیان کیا ہے اس کے اعتبار سے استحالہ لازم آتا ہے لیکن ہم نے جو معنی بیان کیا ہے اس کے اعتبار سے کوئی استحالہ نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو قیام عرض بالغیر کا معنی بیان کیا ہے وہ عالم کے اعتبار سے کیا ہے اور اوصاف باری عالم میں داخل نہیں ہیں اس لئے ان کو لے کر اعتراض کرنا اور اس کا وہ معنی بیان کرنا جو تم نے بیان کیا ہے صحیح نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو معنی بیان کیا ہے وہ مطلق قیام کا معنی نہیں ہے بلکہ قیام عرض کا معنی ہے اور صفات باری اعراض میں داخل نہیں ہیں جیسے کہ ابھی بیان کیا ليس بعرض کہہ کر۔ لہٰذا صفات باری کو لے کر اعتراض کرنا کہ یہ معنی صفات باری پر صادق نہیں آتا اور اس کا دوسرا معنی بیان کرنا درست نہیں ہوگا۔

قوله و ان انتفاء الاجسام: فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ بقاء عرض محال نہیں ہے اور استدلال یوں کرتے ہیں کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ جسم ہر آن فنا ہوتا رہتا ہے اور اس کی جگہ اس کا مثل لے لیتا ہے جس کی وجہ سے اس کے وجود و بقاء کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے اسی طرح اعراض میں بھی کہا جائے کہ وہ ہر آن فنا ہوتا ہے اور تجدد امثال کے سبب اس کے بقاء کا مشاہدہ ہوتا ہے، یہ بالکل قرین قیاس ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ عرض کا بھی بقاء ضروری ہے۔

نَعَمْ تَمَسُّكُهُمْ فِيْ قِيَامِ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ بِسُرْعَةِ الْحَرَكَةِ وَبُطُوْئِهَا لَيْسَ بِتَامٍّ اِذْ لَيْسَ هٰهُنَا شَيْئٌ هُوَ حَرَكَةٌ وَّاٰخَرُ هُوَ سُرْعَةٌ اَوْ بُطُوْءٌ بَلْ هٰهُنَا حَرَكَةٌ مَخْصُوْصَةٌ تُسَمّٰى بِالنِّسْبَةِ اِلٰى بَعْضِ الْحَرَكَاتِ سَرِيْعَةً وَّبِالنِّسْبَةِ اِلَى الْبَعْضِ بَطِيْئَةً وَبِهٰذَا تَبَيَّنَ اَنْ لَّيْسَتِ السُّرْعَةُ وَالْبُطُوْءُ نَوْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ مِنَ الْحَرَكَةِ اِذِ الْاَنْوَاعُ الْحَقِيْقِيَّةُ لَاتَخْتَلِفُ بِالْاِضَافَاتِ۔

ترجمہ: ہاں فلاسفہ کا قیام عرض بالعرض کے بارے میں استدلال کرنا حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے

درست نہیں ہے کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ کوئی ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوء ہو بلکہ یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جو بعض حرکات کی نسبت سے سریع کہی جاتی ہے اور بعض کی نسبت سے بطی کہی جاتی ہے اسی سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کی دو مختلف نوع نہیں ہیں اس لئے کہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا۔

تشریح: فلاسفہ کا یہ نظریہ ہے کہ ایک عرض کا قیام دوسری عرض کے ساتھ محال نہیں ہے اور وہ اس پر استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مثلاً حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس کے بارے میں کبھی آپ یہ کہتے ہیں الحرکۃ سریع اور کبھی کہتے ہیں الحرکۃ بطی، اور سرعت اور بطوء بھی عرض ہیں جو حرکت کے ساتھ قائم ہیں تو یہاں ایک عرض (حرکت) کا قیام دوسری عرض (سریع وبطوء) کے ساتھ ہو رہا ہے، لہٰذا قیام عرض بالعرض ثابت ہوگیا۔

شارحؒ اس دلیل کو رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ دلیل نامکمل ہے اس لئے کہ دعویٰ یہ تھا کہ ایک عرض کا قیام دوسری عرض کے ساتھ محال نہیں ہے اور یہ دعویٰ اس مثال مذکورہ سے یعنی حرکت کے سرعت اور بطوء سے اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ حرکت مستقل چیز ہوتی اور سرعت وبطوء مستقل اور حقیقی چیز ہوتی کیونکہ قیام عرض بالعرض کے لئے دو عرض کا وجود ضروری ہے حالانکہ یہ دونوں حقیقی چیز نہیں ہیں بلکہ اضافی اور اعتباری چیز ہیں کہ ایک ہی حرکت دوسری حرکت کے مقابلہ میں سریع کہلاتی ہے اور دوسری کسی اور حرکت کے مقابلہ میں بطی کہلاتی ہے مثلاً زید اور عمر وبکر، تینوں نے حرکت کی لیکن زید کی حرکت ڈیڑھ سو گز تک ہے اور عمر کی حرکت سو گز تک ہے، اور بکر کی حرکت دو سو گز تک ہے تو آپ کہیں گے کہ زید کی حرکت عمر کی حرکت سے سریع ہے لیکن زید کی حرکت بکر کی حرکت کے مقابلہ میں بطی ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ حرکت کا سریع یا بطی ہونا ایک اضافی اور نسبتی چیز ہے اور جب یہ دونوں اضافی ٹھہریں تو اسی سے بعض لوگوں کے اس قول کا غلط ہونا ظاہر ہوگیا کہ سرعت اور بطوء مطلق حرکت کی دو مختلف نوعین ہیں، اس لئے کہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اضافی نہیں ہوتا بلکہ ذاتی ہوتا ہے مثلاً انسان اور فرس، حیوان، کی دو نوعین میں جن میں اختلاف ذاتی ہے اعتباری نہیں ہے۔

وَلَا جِسْمٍ لِاَنَّهٗ مُتَرَكِّبٌ وَمُتَحَيِّزٌ وَذٰلِكَ اَمَارَةُ الْحُدُوْثِ وَلَا جَوْهَرٍ اَمَّا عِنْدَنَا فَلِاَنَّهٗ اِسْمٌ لِلْجُزْءِ الَّذِيْ لَا يَتَجَزّٰى وَهُوَ مُتَحَيِّزٌ وَجُزْءٌ مِنَ الْجِسْمِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُتَعَالٍ عَنْ ذٰلِكَ وَاَمَّا عِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ فَلِاَنَّهُمْ وَاِنْ جَعَلُوْهُ اِسْمًا لِلْمَوْجُوْدِ لَا فِيْ مَوْضُوْعٍ مُجَرَّدًا كَانَ اَوْ مُتَحَيِّزًا لٰكِنَّهُمْ جَعَلُوْهُ مِنْ اَقْسَامِ الْمُمْكِنِ وَاَرَادُوْا بِهِ الْمَاهِيَةَ الْمُمْكِنَةَ الَّتِيْ اِذَا وُجِدَتْ كَانَتْ لَا فِيْ مَوْضُوْعٍ وَاَمَّا اِذَا اُرِيْدَ بِهِمَا الْقَائِمُ بِذَاتِهٖ وَالْمَوْجُوْدُ لَا فِيْ مَوْضُوْعٍ فَاِنَّمَا يَمْتَنِعُ اِطْلَاقُهُمَا عَلَى الصَّانِعِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِذٰلِكَ مَعَ تَبَادُرِ الْفَهْمِ اِلَى الْمُرَكَّبِ وَالْمُتَحَيِّزِ وَذِهَابِ الْمُجَسِّمَةِ وَالنَّصَارٰى اِلٰى اِطْلَاقِ الْجِسْمِ وَالْجَوْهَرِ عَلَيْهِ بِالْمَعْنٰى

اَلَّذِیْ یَجِبُ تَنْزِیْہُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَنْہُ۔

ترجمہ: اور صانع عالم جسم نہیں ہے اس لئے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ حدوث کی علامت ہے اور نہ وہ جوہر ہے بہرحال ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ جوہر جزء لایتجزی کا نام ہے اور وہ متحیز ہے، اور جسم کا جزء ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے برتر ہے اور بہرحال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ ان لوگوں نے اگرچہ جوہر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا تابع نہ ہو، خواہ وہ مجرد ہو یا متحیز۔ لیکن ان لوگوں نے اس کو ممکن کی قسم سے قرار دیا ہے اور اس سے اس ممکن ماہیت کا ارادہ کیا ہے کہ وہ جب پائی جائے تو کسی محل اور موضوع کے تابع نہ ہو بہرحال جب جسم اور جوہر سے مراد قائم بالذات اور موجود لافی موضوع مراد لیا جائے تو ان دونوں لفظوں کا اطلاق صانع عالم پر ناجائز ہے شریعت کے ان الفاظ کو نہ ذکر کرنے کی وجہ سے مرکب اور متحیز کی طرف ذہن کے سبقت کرنے کے ساتھ اور مجسمہ ونصاریٰ کے جانے کی وجہ سے اس معنی میں جسم اور جوہر کے اطلاق کی طرف جس سے اللہ کی پاکی واجب ہے۔

تشریح: دنیا کی موجودات کی دو قسمیں ہیں: عین اور عرض اور پھر عین کی دو قسمیں ہیں: جسم اور جوہر۔ مصنفؒ کا یہ دوسرا دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے اس لئے کہ جسم مرکب ہوتا ہے متکلمین کے یہاں اجزاء لایتجزی سے مرکب ہوتا ہے اور فلاسفہ کے یہاں صورت جسمیہ اور ہیولی سے مرکب ہے اور جو چیز مرکب ہوتی ہے وہ اپنے اجزاء ترکیبیہ کی طرف محتاج ہوتی ہے اور اسی طرح ہر جسم متحیز ہوتا ہے اور ہر متحیز حیز کا محتاج ہوتا ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کا اجزاء لایتجزی یا ہیولی اور صورت جسمیہ کی طرف یا حیز کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا اور احتیاج حدوث کی علامت ہے اور یہ وجوب کے منافی ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہوگا۔

ولا جوھر یہ تیسرا دعویٰ ہے کہ باری تعالیٰ جوہر نہیں ہے اس لئے کہ متکلمین کے یہاں اس سے مراد جزء لایتجزی ہوتا ہے اور آپ پڑھ چکے ہیں کہ وہ قائم بذاتہ یعنی متحیز بنفسہ ہوتا ہے اور اس سے جسم تیار ہوتا ہے یعنی یہ جز بنتا ہے جسم کا، لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ جوہر ہوگا تو یہ جز بنے گا جسم کا اور متحیز ہوگا اور اللہ تعالیٰ کسی چیز کا جزء ہونے اور متحیز ہونے سے منزہ ہے لہٰذا جوہر ہونے سے بھی منزہ ہوگا، یہ تو ابطال اور رد ہوا متکلمین کے نظریہ کے مطابق۔

واما عند الفلاسفہ: رہا فلاسفہ کے نظریہ کے مطابق اس کا ابطال تو اس کا حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ ہر موجود کی دو قسمیں ہیں: یا تو واجب ہوگا یا ممکن پھر ممکن کی دو قسمیں ہیں بعض ایسے ہیں جو خارج میں موجود ہوتے ہیں، لیکن نفس وجود کے اعتبار سے کسی محل کے محتاج نہیں ہوتے اور بعض محتاج ہوتے ہیں جو محتاج ہوتا ہے اس کو عرض کہتے ہیں اور جو محتاج نہیں ہوتے ان کو جوہر کہتے ہیں تو جوہر فلاسفہ کے نظریہ کے مطابق اگر ایسے موجود کا نام ہے جو اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہیں ہوتا خواہ وہ مجرد عن المادہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ اور عقول عشرہ ونفوس مجردہ وغیرہ، یا متحیز ہو جیسے جسم اور ہیولی اور صورت جسمیہ وغیرہ لیکن وہ ممکن کی قسم ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اگر جوہر ہوگا تو ممکن ہونا لازم آئے گا حالانکہ فلاسفہ کے یہاں بھی اللہ تعالیٰ واجب

ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے۔

واما اذا ارید بھما: تثنیہ کی ضمیر مجرور کا مرجع جسم اور جوہر ہے، مطلب یہ ہے کہ اہل سنت کے نزدیک جوہر متحیز ہوتا ہے اور فلاسفہ کے یہاں ممکن اور جسم مرکب ہوتا ہے اب اگر آپ متحیز ہونے اور ممکن ہونے اور مرکب ہونے کی حیثیت ذہن سے نکال دیں اور جسم سے مراد قائم بالذات لیں، اور جوہر سے ایسے موجود کا ارادہ کریں جو اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہ ہو تو اس صورت میں باری تعالیٰ کے لئے عقلاً جسم اور جوہر کا استعمال ہوسکتا ہے، لیکن شرعاً استعمال نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ شریعت میں یعنی قرآن وحدیث میں باری تعالیٰ پر ایسے نام (جسم وجوہر) کا اطلاق وارد نہیں ہے اور اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے وہی الفاظ استعمال ہوسکتے ہیں جو کتاب وسنت سے ثابت ہوں یا اس کے مرادف ہوں، کیونکہ باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: **ولہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بھا** یعنی اس کے لئے بہت سے اچھے اچھے صفاتی نام ہیں پس اس کو ان ہی ناموں سے پکارو۔ لہٰذا ایسے الفاظ جو اس سے ثابت نہیں ہیں یا اس کے مرادف بھی نہیں ہیں ان کا استعمال نہیں کیا جاسکتا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر جسم اور جوہر کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لئے دوسرے معنی کے اعتبار سے کریں تو یہ چند وجوہ سے ناجائز ہے، پہلی وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے لئے ایسے الفاظ کا استعمال کرنا لازم آئے گا جو کتاب وسنت سے ثابت نہیں ہیں اور یہ جائز نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ جسم اور جوہر سے ذہن غلط معنی کی طرف سبقت کرتا ہے، یعنی ایسے معنی کی طرف سبقت کرتا ہے جو باری تعالیٰ پر درست نہیں اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر کہا جائے گا تو ذہن لفظ جسم سے مرکب ہونے کی طرف اور لفظ جوہر سے متحیز ہونے کی طرف جائے گا کیونکہ یہی معنی مشہور ہیں اور یہ درست نہیں ہے۔

حاصل یہ کہ جسم وجوہر کے استعمال کی ممانعت کی دو وجہ ہوئی ایک یہ کہ ذہن غلط معنی کی طرف جائے گا جو باری تعالیٰ کے لئے درست نہیں، دوسرے یہ کہ شریعت میں اس کی اجازت نہیں اور تیسری وجہ یہ ہے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کو جسم کہہ دیا اور قائم بالذات مراد لیا اور جوہر کہہ دیا اور موجود لا فی موضوع کو مراد لیا۔ اور بعض فرق باطلہ بھی اللہ تعالیٰ کو جسم وجوہر کہتے ہیں لیکن وہ اس کے ایسے معنی مراد لیتے ہیں جو باری تعالیٰ کی شان کے مناسب نہیں ہیں۔

چناں چہ ایک جماعت کا مستقل نظریہ یہ ہے کہ جب قرآن میں اللہ تعالیٰ کے لئے وجہ کا ثبوت ہے لہٰذا اس سے اللہ تعالیٰ کا مجسم ہونا ثابت ہوتا ہے جس کے لئے مرکب اور متحیز ہونا لازم ہے اور اس کا نام فرقہ مجسمہ ہے، اسی طرح نصاریٰ بھی اللہ تعالیٰ کو ایسا جوہر ٹھہراتے ہیں جو تین اجزاء سے مرکب ہیں اور وہ تین اجزاء یہ ہیں: اب، ابن اور روح القدس۔ لہٰذا اگر آپ بھی اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق کریں اگرچہ دوسرا معنی مراد لیں جس کے اعتبار سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے لیکن لفظ جسم کے اطلاق کرنے میں فرقہ مجسمہ کے ساتھ اور لفظ جوہر کا اطلاق کرنے میں نصاریٰ کے ساتھ مشابہت لازم آئے گی جو شرعاً ممنوع ہے جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من تشبہ بقوم فھو منھم اس لئے اللہ تعالیٰ کے لئے اس کا استعمال جائز نہیں ہے۔

فَإِنْ قِيلَ فَكَيْفَ يَصِحُّ إِطْلَاقُ الْمَوْجُوْدِ وَالْوَاجِبِ وَالْقَدِيْمِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِمَّا لَمْ يَرِدْ بِهِ الشَّرْعُ قُلْنَا بِالْإِجْمَاعِ وَهُوَ مِنْ اَدِلَّةِ الشَّرْعِ وَقَدْ يُقَالُ إِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى وَالْوَاجِبَ وَالْقَدِيْمَ اَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ وَالْمَوْجُوْدُ لَازِمٌ لِلْوَاجِبِ وَإِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِإِطْلَاقِ اِسْمٍ بِلُغَةٍ فَهُوَ اِذْنٌ بِإِطْلَاقِ مَا يُرَادِفُهُ مِنْ تِلْكَ اللُّغَةِ اَوْ مِنْ لُغَةٍ اُخْرٰى وَمَا يُلَازِمُ مَعْنَاهُ وَفِيْهِ نَظَرٌ۔

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قدیم اور اس کے مثل ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہوگا؟ جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ اجماع کی وجہ سے، اور وہ دلائل شرع میں سے ہے، اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کے لئے لازم ہے اور جب شرع کسی زبان کے ایک نام کا اطلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں یا اس کے معنی کے لئے لازم ہیں اور اس جواب میں نظر ہے۔

تشریح: باری تعالیٰ پر جسم اور جوہر کا دوسرے معنی کے اعتبار سے بھی اطلاق کے ناجائز ہونے کی جو تین وجوہ کو ذکر کیا ہے اس میں سے پہلی وجہ پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے لئے ان الفاظ کا استعمال جائز نہیں جو شریعت میں نہ آئے ہوں تو پھر واجب اور قدیم اور موجود کا اطلاق کیسے صحیح ہوگا؟

شارحؒ نے اس اعتراض کا ایک جواب یہ دیا کہ ان ناموں کا اطلاق ایک تیسری دلیل اجماع سے ثابت ہے، اور اس مذکورہ اعتراض کا دوسرا جواب شارحؒ نے یہ دیا کہ اللہ، واجب، قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود لفظ واجب کے مفہوم کے لئے لازم ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب شریعت باری تعالیٰ کے لئے کسی زبان کے ایک لفظ کا استعمال کرے تو اسی زبان کے یا دوسری زبان کے مترادف الفاظ کا استعمال صحیح ہوتا ہے، اور ان الفاظ کا بھی استعمال صحیح ہوتا ہے جو اس کے معنی کے لئے لازم ہوں، لہٰذا جب کتاب اللہ میں لفظ اللہ آیا ہے تو اسی زبان میں اس کے مترادف الفاظ مثلاً واجب قدیم اور دوسری زبان میں اس کے مترادف الفاظ مثلاً لفظ خدا کا استعمال صحیح ہوگا اور واجب کے لازم معنی لفظ موجود کا بھی استعمال صحیح ہوگا۔

وفیہ نظر: دوسرا جواب جو قد یقال سے ذکر کیا ہے یہ محل نظر ہے کئی وجوہ سے، اول اس لئے کہ اللہ واجب اور قدیم کو مترادف الفاظ کہنا درست نہیں ہے اس لئے کہ ترادف کے لئے مفہوم میں اتحاد ضروری ہے اور یہاں مذکورہ تینوں الفاظ کا مفہوم ایک نہیں ہے بلکہ الگ الگ ہے، لفظ اللہ سے مراد وہ ذات ہے جو دوسروں کی نظر سے پوشیدہ ہے۔ اور واجب سے مراد وہ ہے جس کا عدم محال ہو اور قدیم سے مراد وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو تو جب ہر ایک کا مفہوم دوسرے سے مختلف ہے تو ان پر ترادف کا حکم لگانا کیسے درست ہوگا؟ دوسری وجہ یہ ہے کہ شریعت میں باری تعالیٰ کے لئے جس لفظ کا استعمال آیا ہے اس کے مرادف الفاظ کے استعمال کی مطلقاً اجازت نہیں ہے بلکہ اس کے لئے کچھ شرائط ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ بعض الفاظ ایسے ہیں جو باری تعالیٰ کی صفات کی تعبیر کرنے کے لئے آتے ہیں اور بعض ذات کی تعبیر کے لئے آتے ہیں، مثلاً اللہ، واجب الوجود، قدیم وغیرہ۔ تو

متکلمین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات وذات کیلئے شریعت میں جو الفاظ آئے ہیں اس کے مرادف الفاظ کا استعمال دوسری لغت وزبان میں جائز ہے لیکن اس کیلئے چند شرائط ہیں: (۱) لغوی اعتبار سے اس میں کوئی سوء ادبی اور نقص وعیب کے معنی کا وہم نہ ہو، مثلاً شریعت میں اللہ تعالیٰ کے لئے لفظ عالم کا استعمال آیا ہے لیکن اس کے مرادف عاقل کا استعمال جائز نہیں، اس لئے کہ یہ عقل بمعنی قید سے مشتق ہے جو نقص اور عیب ہے، (۲) وہ کفار کا شعار نہ ہو اور کفار کی زبان کے ساتھ مخصوص نہ ہو جیسے بھگوان وغیرہ، (۳) اس کے اظہار کے وقت عظمت اور جلال ظاہر ہوتا ہو، (۴) کسی غلط معنی کی گنجائش نہ ہو۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کسی لفظ کے استعمال کی شرعاً اجازت سے اس لفظ کے لازم معنی کے استعمال کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ چنانچہ باری تعالیٰ کے لئے شرعاً خالق کل شئی کا استعمال درست ہے اور خالق کل شئی ہونے کے لئے لازم ہے کہ وہ خالق الخنازیر بھی ہو کیوں کہ کل شئی کا لفظ خنزیر کو بھی شامل ہے مگر خالق الخنازیر کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لئے درست نہیں ہے کیونکہ اس میں سوء ادبی ہے۔

وَلَا مُصَوَّرٍ اَیْ ذِیْ صُوْرَۃٍ وَشَکْلٍ مِثْلُ صُوْرَۃِ اِنْسَانٍ اَوْ فَرَسٍ لِاَنَّ تِلْکَ مِنْ خَوَاصِّ الْاَجْسَامِ تَحْصُلُ لَهَا بِوَاسِطَۃِ الْکَمِّیَّاتِ وَالْکَیْفِیَّاتِ وَاِحَاطَۃِ الْحُدُوْدِ وَالنِّهَایَاتِ وَلَا مَحْدُوْدٍ اَیْ ذِیْ حَدٍّ وَنِهَایَۃٍ وَلَا مَعْدُوْدٍ اَیْ ذِیْ عَدَدٍ وَکَثْرَۃٍ یَعْنِیْ لَیْسَ مَحَلًّا لِلْکَمِّیَّاتِ الْمُتَّصِلَۃِ کَالْمَقَادِیْرِ وَلَا الْمُنْفَصِلَۃِ کَالْاَعْدَادِ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا مُتَبَعِّضٍ وَلَا مُتَجَزٍّ اَیْ ذِیْ اَبْعَاضٍ وَاَجْزَاءٍ وَلَا مُتَرَکَّبٍ مِنْهَا لِمَا فِیْ کُلِّ ذٰلِکَ مِنَ الْاِحْتِیَاجِ الْمُنَافِیْ لِلْوُجُوْبِ فَمَا لَهٗ اَجْزَاءٌ یُسَمّٰی بِاِعْتِبَارِ تَاَلُّفِهٖ مِنْهَا مُتَرَکَّبًا وَبِاِعْتِبَارِ اِنْحِلَالِهٖ اِلَیْهَا مُتَبَعِّضًا وَ مُتَجَزِّیًا وَلَا مُتَنَاهٍ لِاَنَّ ذٰلِکَ مِنْ صِفَاتِ الْمَقَادِیْرِ وَالْاَعْدَادِ۔

ترجمہ: اور صانع عالم صورت اور شکل والا نہیں، جیسے انسان یا فرس کی صورت اس لئے کہ یہ اجسام کے خاصہ سے ہے جو ان کو حاصل ہوتی ہے کمیات اور کیفیات اور حدود ونہایت کے واسطہ کے ذریعہ اور وہ حد ونہایت والا بھی نہیں، اور عدد وکثرت والا بھی نہیں یعنی نہ تو وہ کمیات متصلہ مثلاً مقداروں کا محل ہے اور نہ کمیات منفصلہ مثلاً اعداد کا محل ہے، اور وہ بالکل ظاہر ہے اور نہ ابعاض اور اجزاء والا ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں احتیاج پایا جاتا ہے جو وجوب کے منافی ہے، پھر وہ چیز جس کے لئے اجزاء ہوں اس کو ان اجزاء سے تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جاتا ہے اور اس کی طرف ان کے منحل ہونے کے اعتبار سے متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے اور وہ متناہی بھی نہیں ہے اس لئے کہ یہ مقدار اور عدد کی صفت ہے۔

تشریح: ماقبل میں یہ بیان کیا تھا کہ باری تعالیٰ نہ عرض ہے اور نہ جسم، اب یہاں یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ تمام اوصاف جو اعراض اور اجسام کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ ان سے بھی منزہ ہیں، تو جب اللہ تعالیٰ جسم نہیں تو اس کی شکل وصورت بھی نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ جسم کے لئے ہوتی ہے اور باری تعالیٰ جسم سے منزہ ہیں اور شکل کی تعریف یہ ہے کہ شکل اس ہیئت کو کہتے ہیں جو کسی

مقدار یعنی طول، عرض، عمق کا ایک یا ایک سے زائد حدود کے ذریعہ احاطۂ تامہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ اب اگر ایک ہی حد سے احاطۂ تامہ ہو تو اس ہیئت کو شکل مدور کہتے ہیں اور اگر تین حدود سے احاطہ تامہ ہو تو اس ہیئت کو شکل مثلث کہتے ہیں۔

اور نہ باری تعالیٰ محدود ہے یعنی اس کا کوئی کنارہ اور اس کی کوئی حد ونہایت نہیں ہے اس لئے کہ حد و کنارہ جسم کے لئے ہوتا ہے اور باری تعالیٰ جسم سے منزہ ہے اور نہ باری تعالیٰ میں تعدد ہے اس لئے کہ تعدد میں کثرت ہوتی ہے اور باری تعالیٰ کثرت سے منزہ ہے۔

قوله یعنی لیس محلا للکمیات المتصلة: اس کی توضیح یہ ہے کہ کم اس عرض کو کہتے ہیں جو بالذات تقسیم کو قبول کر سکے پھر اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) کم متصل، (۲) کم منفصل۔

کم متصل اس عرض کو کہتے ہیں جس میں کوئی حد مشترک موجود ہو جیسے ایک خط کو دو حصوں میں تقسیم کرنا، اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) زمانہ، (۲) مقدار۔

کم منفصل اس عرض کو کہتے ہیں جس میں کوئی حد مشترک موجود نہ ہو بلکہ سب علیحدہ علیحدہ ہو گئے ہوں جیسے چار کا عدد۔ تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے لا محدود کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کمیات متصلہ کا محل نہیں ہے اور لا معدود کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ کمیات منفصلہ کا بھی محل نہیں ہے غرضیکہ اللہ تعالیٰ نہ کم متصل ہے اور نہ کم منفصل۔

قوله ولا متبعض: اور نہ باری تعالیٰ کے اجزاء ہیں اور نہ وہ جز والا ہے اور نہ وہ اجزاء سے مرکب ہے اس لئے کہ جس چیز کے اجزاء ہوتے ہیں یا جو چند اجزاء سے مرکب ہوتا ہے وہ اپنے اجزاء کی طرف محتاج ہوتا ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم آئے گا اور یہ وجوب کے منافی ہے، تو یہاں دو دعویٰ ہے ولا متبعض، ولا متر کب.

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں یعنی تبعض اور ترکب میں لغوی اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے اس لئے کہ جو چیز مرکب ہوگی اسی کے اجزاء بھی ہوں گے لیکن اصطلاح کے اعتبار سے فرق ہے وہ یہ کہ چند چیزیں علیحدہ علیحدہ تھی آپ نے اس کو اکٹھا کر دیا تو اس کو مرکب کہتے ہیں، اور ایک چیز تھی آپ نے اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا اس کو متبعض اور متجزی کہتے ہیں، خلاصہ یہ کہ جس کے لئے اجزاء ہوتے ہیں اسکو اس حیثیت سے کہ وہ ان اجزاء کا مجموعہ ہے مترکب کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ اس کی تحلیل کی جائے یعنی اس کی ترکیبی حیثیت کو ختم کر کے اس کے اجزاء کو الگ الگ کر دیا جائے تو اس کو متبعض و متجزی کہتے ہیں۔

قوله ولا متناه: اور باری تعالیٰ متناہی بھی نہیں ہے اس لئے کہ متناہی ہونا مقادیر اور اعداد کی صفات میں سے ہے اور باری تعالیٰ مقادیر اور اعداد دونوں سے منزہ ہے لہٰذا متناہی ہونے سے بھی منزہ ہوگا۔

وَلَا یُوْصَفُ بِالْمَاهِیَةِ اَیِ الْمُجَانَسَةِ لِلْاَشْیَاءِ لِاَنَّ مَعْنٰی قَوْلِنَا مَاهُوَ - مِنْ اَیِّ جِنْسٍ هُوَ وَالْمُجَانَسَةُ تُوْجِبُ التَّمَایُزَ عَنِ الْمُتَجَانِسَاتِ بِفُصُوْلٍ مُقَوِّمَةٍ فَیَلْزَمُ التَّرْکِیْبُ وَلَا بِالْکَیْفِیَّةِ مِنَ اللَّوْنِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ وَالْحَرَارَةِ وَالْبُرُوْدَةِ وَالرُّطُوْبَةِ وَالْیُبُوْسَةِ وَغَیْرِ ذٰلِکَ مِمَّا هُوَ

مِنْ صِفَاتِ الْاَجْسَامِ وَتَوَابِعِ الْمِزَاجِ وَالتَّرْكِيْبِ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ ماہیت کے ساتھ متصف نہیں ہے یعنی اشیاء کا ہم جنس نہیں ہے، اس لئے کہ ہمارے قول ماھو کا معنی یہ ہے کہ کس جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے اور مجانست ہم جنس چیزوں سے امتیاز کو واجب کرتی ہے فصول ذاتی کے ذریعہ پس ترکیب لازم آئے گی اور نہ وہ کیفیت کے ساتھ متصف ہے یعنی رنگ، مزہ، بو، حرارت، برودت، رطوبت، یبوست وغیرہ کیفیات کے ساتھ جو اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

تشریح: مصنفؒ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا کوئی مماثل اور ہم جنس نہیں ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماہیت سے مراد مجانست ہے اس لئے کہ ماہیت ماھو سے ماخوذ ہے، ماھو کسی چیز کی جنس دریافت کرنے کے لئے آتا ہے چنانچہ جب کہا جاتا ہے کہ ماھو تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس کی جنس کیا ہے؟

اب رہی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی ہم جنس کیوں نہیں ہے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جب کوئی ہم جنس ہوگا تو کوئی وجہ امتیاز ہونا ضروری ہوگا، اس لئے کہ جنس کے لئے فصل ضروری ہے اور امتیاز اسی کے ذریعہ ہوگا جو ذات میں داخل ہو لہٰذا اس صورت میں باری تعالیٰ کا جنس اور فصل ذاتی سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ ترکیب سے منزہ ہے کیونکہ مرکب محتاج ہوتا ہے اور احتیاج وجوب کے منافی ہے۔ اور باری تعالیٰ کسی کیفیت کے ساتھ بھی متصف نہیں ہے یعنی مخلوقات پر جو کیفیات طاری ہوتی ہیں ان میں سے کوئی کیفیت بھی اللہ تعالیٰ پر طاری نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ کیفیات جو پیدا ہوتی ہیں عناصر اربعہ کے اختلاط اور آمیزش سے پیدا ہوتی ہیں اور اللہ تعالیٰ عناصر اربعہ سے منزہ ہے اس لئے کہ اگر اس کا وجود مانو گے تو اس کا مرکب ہونا لازم آئے گا اور وہ ترکیب سے منزہ ہے لہٰذا عناصر اربعہ سے بھی منزہ ہوگا۔

وَلَايَتَمَكَّنُ فِيْ مَكَانٍ لِاَنَّ التَّمَكُّنَ عِبَارَةٌ عَنْ نُفُوْذِ بُعْدٍ فِيْ بُعْدٍ آخَرَ مُتَوَهَّمٍ اَوْ مُتَحَقِّقٍ يُسَمُّوْنَهُ الْمَكَانَ وَالْبُعْدُ عِبَارَةٌ عَنْ اِمْتِدَادٍ قَائِمٍ بِالْجِسْمِ اَوْبِنَفْسِهٖ عِنْدَ الْقَائِلِيْنَ بِوُجُوْدِ الْخَلَاءِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنِ الْاِمْتِدَادِ وَالْمِقْدَارِ لِاِسْتِلْزَامِهِ التَّجَزِّيْ

ترجمہ: اور وہ (باری تعالیٰ) کسی مکان میں متمکن نہیں ہے اس لئے کہ تمکن سے مراد ایک بعد کا سرایت کرنا ہے دوسرے ایسے بعد میں جو موہوم یا موجود ہوتا ہے جس کو مکان سے موسوم کرتے ہیں اور بعد سے مراد وہ امتداد (یعنی طول، عرض، عمق) ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے یا قائم بالذات ہوتا ہے ان لوگوں کے نزدیک جو خلا کے وجود کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک ہے کیونکہ وہ تجزی اور تقسیم ہونے کو مستلزم ہے۔

تشریح: مصنفؒ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ کسی مکان میں متمکن نہیں اس کی جو دلیل شارحؒ نے بیان کی ہے اس کو یوں سمجھ لیجئے کہ مکان ایسی چیز کا ہوتا ہے جس کیلئے امتداد اور مقدار ہو، اور اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی مقدار اور امتداد نہیں اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کیلئے امتداد اور مقدار مانو گے تو اس کی تقسیم ہونا چاہئے، اور آپ پڑھ چکے ہیں و لا متبعض کہ اس کیلئے اجزاء نہیں ہیں

اور جب اجزاء نہیں ہیں تو پھر تقسیم کیسے ہوگی بہر حال اللہ تعالیٰ مقدار اور امتداد سے منزہ ہے لہٰذا وہ مکان سے بھی منزہ ہوگا۔
شارحؒ نے اس کو جس طرح بیان کیا ہے اس کو سمجھنے کے لئے چند مقدمات کا ذہن نشین رکھنا ضروری ہے: (۱) بعد اور خلاء کا ایک ہی مطلب ہے، (۲) مکان کی تعریف میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف ہے، متکلمین کے یہاں مکان اس خلاء موہوم کا نام ہے جس کو کوئی جسم آکر بھرتا ہے اور افلاطون کے نزدیک مکان اس خلاء حقیقی کا نام ہے جس کو کوئی جسم آکر پر کردے اور بھر دے اور فلاسفہ کے یہاں مکان نام ہے جسم حاوی کے سطح باطن کا جو مماس کئے ہوئے ہو جسم محوی کے سطح ظاہر سے۔
آپ جو یہ کہتے ہیں کہ فلاں شی فلاں مکان میں متمکن ہے یہ اسی وقت آپ کہہ سکتے ہیں جبکہ وہ شی اس خلاء میں داخل ہو جائے اور سما جائے، مثلاً آپ کہتے ہیں کہ یہ گھی پیالہ میں متمکن ہے یہ آپ اسی وقت کہیں گے جبکہ وہ گھی اس پیالہ کے اندر موجود ہو اور سمائی ہوئی ہو، (۳) بعد مقدار کو کہتے ہیں پیالہ کا خلاء بھی ایک بعد ہے بعد کی دو قسمیں ہیں:
(۱) بعض عرضی، (۲) بعض جوہری۔
وہ بعد اور مقدار جو قائم بغیرہ ہو یعنی جسم کے ساتھ لگا ہوا ہو اس کو بعد عرضی کہتے ہیں جیسے کہ وہ بعد جو اجسام میں ہوتا ہے اور اسی کو بعد مادی بھی کہتے ہیں اس لئے کہ یہ مادیات کے ساتھ لگا رہتا ہے، اور وہ مقدار اور بعد جو قائم بنفسہ ہو اس کو بعد جوہری کہتے ہیں جیسے کہ وہ بعد جو پیالہ میں ہے، اور اس بعد کو خلاء سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور متکلمین اسی کو مکان بھی کہتے ہیں۔
اس تمہید کے بعد اب اصل مقصد کو سمجھئے کہ جب گھی پیالہ میں داخل ہو جائے تب آپ کہیں گے کہ گھی مکان میں متمکن ہے تو اسی داخلہ کا نام تمکن اور مکان ہے اور اسی تمکن کو فلاسفہ ان الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں کہ بعد عرضی کا یعنی جسم کے بعد کا تداخل ہو رہا ہے بعد جوہری میں یعنی خلاء میں، تو تمکن نام ہے بعد عرضی کے تداخل کا جو بعد جوہری میں ہوتا ہے اور تمکن کے لئے ضروری ہے بعد اور امتداد کا پایا جانا اور بعد اور امتداد کے لئے تقسیم ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ تقسیم سے منزہ ہونے کی بنا پر بعد اور امتداد سے بھی منزہ ہے لہٰذا تمکن سے بھی منزہ ہوگا۔

فَاِنْ قِيْلَ اَلْجَوْهَرُ الْفَرْدُ مُتَحَيِّزٌ وَلَا بُعْدَ فِيْهِ وَاِلَّا لَكَانَ مُتَجَزِّيًا قُلْنَا اَلْمُتَمَكِّنُ اَخَصُّ مِنَ الْمُتَحَيِّزِ لِاَنَّ الْحَيِّزَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِيْ يَشْغَلُهُ شَيْئٌ مُمْتَدٌّ اَوْ غَيْرُ مُمْتَدٍّ فَمَاذُكِرَ دَلِيْلٌ عَلٰى عَدَمِ التَّمَكُّنِ فِي الْمَكَانِ وَاَمَّا الدَّلِيْلُ عَلٰى عَدَمِ التَّحَيُّزِ فَهُوَ اَنَّهٗ لَوْ تَحَيَّزَ فَاِمَّا فِي الْاَزَلِ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْحَيِّزِ اَوْلَا فَيَكُوْنُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ وَاَيْضًا اِمَّا اَنْ يُّسَاوِيَ الْحَيِّزَ اَوْ يَنْقُصَ عَنْهُ فَيَكُوْنُ مُتَنَاهِيًا اَوْ يَزِيْدَ عَلَيْهِ فَيَكُوْنُ مُتَجَزِّيًا وَاِذَا لَمْ يَكُنْ فِيْ مَكَانٍ لَمْ يَكُنْ فِيْ جِهَةٍ لَا عُلُوٍّ وَلَا سِفْلٍ وَلَا غَيْرِهِمَا لِاَنَّهَا اِمَّا حُدُوْدٌ وَاَطْرَافٌ لِلْاَمْكِنَةِ اَوْ نَفْسُ الْاَمْكِنَةِ بِاِعْتِبَارِ عُرُوْضِ الْاِضَافَةِ اِلٰى شَيْئٍ.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ جوہر فرد متحیز ہے حالانکہ اس کے اندر کوئی بعد نہیں ہے ورنہ وہ متجزی ہوگا، ہم

(جواب میں) کہیں گے متمکن اخص ہے متحیز سے اس لئے کہ حیز وہ موہوم خلاء ہے جس کے اندر کوئی شی سمائی ہوئی ہو خواہ وہ شی امتداد والی ہو یا امتداد والی نہ ہو، پس جو دلیل ذکر کی گئی وہ (باری تعالی کے) متمکن فی المکان نہ ہونے کی دلیل ہے اور بہر حال اس کے متحیز نہ ہونے کی دلیل تو وہ یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہوگا تو یا تو ازل میں (متحیز) ہوگا پس ایسی صورت میں حیز کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا یا نہیں ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا، اور نیز یا تو وہ حیز کے مساوی ہوگا یا حیز سے کم تر ہوگا ایسی صورت میں وہ متناہی ہوگا یا حیز سے بڑھا ہوگا تو متجزی ہوگا۔ اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو کسی جہت میں بھی نہیں ہے نہ فوق میں اور نہ تحت میں اور نہ ان دونوں کے علاوہ میں اس لئے کہ جہات یا تو مکان کے حدود واطراف ہیں یا عین مکان ہیں کسی اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے۔

تشریح: اشکال! ایک طرف آپ نے یہ کہا کہ تمکن کے لئے بعد اور امتداد ضروری ہے اور دوسری طرف متکلمین کا دعویٰ یہ ہے کہ جوہر فرد بمعنی جزء لایتجزی کے لئے حیز کا پایا جانا ضروری ہے، حالانکہ جوہر فرد کے لئے بعد اور امتداد نہیں ہے ورنہ وہ متجزی ہوتا اور جب بعد نہیں ہے تو اس کے لئے تمکن بھی نہیں ہوگا اور جب تمکن نہیں تو اس کے لئے حیز کا ہونا بھی ضروری نہیں ہوگا تو پھر متکلمین کیسے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جوہر فرد متحیز ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ تمکن اور تحیز کے ایک ہی معنی ہوں حالانکہ دونوں کے ایک ہی معنی نہیں ہیں بلکہ تمکن خاص ہے اور تحیز عام ہے اس لئے کہ مکان نام ہے اس خلاء موہوم کا جس کو کوئی ایسی چیز آ کر بھرے جس کے اندر بعد اور امتداد ہو اور تحیز نام ہے اس خلاء موہوم کا جس کو کوئی بھی چیز آ کر بھر دے چاہے بعد اور امتداد والی ہو جیسے جسم یا بعد اور امتداد والی نہ ہو جیسے جوہر فرد۔ تو معلوم ہوا کہ ان دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے اور قاعدہ ہے کہ خاص کے انتفاء سے عام کا انتفاء نہیں ہوتا لہٰذا تمکن کے انتفاء سے تحیز کا انتفاء لازم نہیں آتا، لہٰذا اگر جوہر فرد کے لئے تحیز ہو لیکن تمکن نہ ہو اس میں کوئی اشکال نہیں۔

قولہ فما ذکر دلیل: اب تک تو یہ بیان کیا کہ باری تعالیٰ کے لئے مکان نہیں ہے لیکن مکان کی نفی سے تحیز کی نفی نہیں ہوتی تو ضروری ہو گیا کہ یہ بھی بیان کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے تحیز ہے یا نہیں؟ تو فرماتے ہیں کہ اس کے لئے تحیز بھی نہیں ہے اور شارحؒ نے تحیز کی نفی پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے تحیز مانیں گے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس کا ثبوت باری تعالیٰ کے لئے زمانہ ازل میں کریں گے یا بعد میں، اگر زمانہ ازل میں ثابت کرتے ہیں تو ایسی صورت میں غیر اللہ کا یعنی حیز کا ازلی اور قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال اور باطل ہے کیونکہ حیز منجملہ عالم ہونے کے سبب حادث ہے، اور اگر ازل کے بعد ثابت کرتے ہیں تو حیز چونکہ حادث ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی محال اور باطل ہے لہٰذا ثابت ہو گیا

کہ اس کے لئے تحیز بھی نہیں ہے۔
دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے حیز مانیں گے تو اس کی تین صورتیں ہیں: (۱) یا اللہ تعالیٰ کی ذات اس کے مساوی ہوگی، (۲) یا زائد ہوگی، (۳) یا کم ہوگی۔ اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں اس لئے کہ اگر مساوی مانو گے تو حیز چونکہ محدود اور متناہی ہے اس لئے وہ ذات بھی محدود اور متناہی ہو جائے گی اس لئے کہ جو چیز متناہی کے مساوی ہو وہ بھی متناہی ہوتی ہے، اور اگر زائد ہے تو باری تعالیٰ کی تجزی اور تقسیم لازم آئے گی اس طور سے کہ باری تعالیٰ کا ایک حصہ وہ ہوگا جو حیز کے اندر ہوگا اور ایک حصہ وہ ہوگا جو حیز سے بڑھا ہوا ہوگا اور حیز سے باہر ہوگا، اور اگر کم ہے تو اس صورت میں بھی باری تعالیٰ کا محدود اور متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ حیز متناہی ہے اور جو چیز متناہی سے کم ہو وہ بھی متناہی ہوتی ہے اور باری تعالیٰ کا محدود اور متناہی ہونا اور متجزی ہونا باطل ہے لہٰذا اس کے لئے حیز کا ہونا بھی باطل ہوگا۔
قولہ واذا لم یکن: شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ کسی مکان میں نہیں ہے تو کسی جہت میں بھی نہ ہوگا، اس لئے کہ فلاسفہ کے نزدیک جہت کسی مکان کے منتہاء کو یعنی کنارہ کو کہتے ہیں اور متکلمین کے نزدیک جہت نام ہے ہر ایسے مکان کا جس میں یمین وشمال کی رعایت کی جائے، بہر حال جہت یا تو نفس مکان کا نام ہے یا مکان کے عوارضات کا نام ہے اور جب باری تعالیٰ مکان سے منزہ ہے تو عوارض مکان سے یعنی جہت سے بھی منزہ ہوگا۔

وَلَا يَجْرِيْ عَلَيْهِ زَمَانٌ لِاَنَّ الزَّمَانَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ مُتَجَدِّدٍ يُقَدَّرُ بِهٖ مُتَجَدِّدٌ اٰخَرُ وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ عَنْ مِقْدَارِ الْحَرْكَةِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنْ ذٰلِكَ وَاعْلَمْ اَنَّ مَاذَكَرَهٗ فِي التَّنْزِيْهَاتِ بَعْضُهٗ يُغْنِيْ عَنِ الْبَعْضِ اِلَّا اَنَّهٗ حَاوَلَ التَّفْصِيْلَ وَالتَّوْضِيْحَ قَضَاءً لِحَقِّ الْوَاجِبِ فِيْ بَابِ التَّنْزِيْهِ وَرَدًّا عَلَى الْمُشَبِّهَةِ وَالْمُجَسِّمَةِ وَسَائِرِ فِرَقِ الضَّلَالِ وَالطُّغْيَانِ بِاَبْلَغِ وَجْهٍ وَاَوْكَدِهٖ فَلَمْ يُبَالِ بِتَكْرَارِ الْاَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ وَالتَّصْرِيْحِ بِمَاعُلِمَ بِطَرِيْقِ الْاِلْتِزَامِ۔

ترجمہ: اور اس پر زمانہ نہیں جاری ہوتا اس لئے کہ ہمارے نزدیک زمان سے مراد ایسا امر حادث ہے جس سے دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔ اور جاننا چاہئے کہ مصنفؒ نے تنزیہات کے باب میں جو کچھ ذکر کیا ہے ان میں سے بعض دوسرے بعض سے بے نیاز کر دیتی ہے مگر یہ کہ انہوں نے تنزیہہ کے باب میں واجب تعالیٰ کا حق ادا کرنے کے لئے تفصیل اور وضاحت کرنے کا ارادہ کیا اور مشبہ اور مجسمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرقوں کا کامل اور پختہ طریقہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا، اسی بنا پر الفاظ مترادفہ کے تکرار اور ان باتوں کی تصریح کی کوئی پرواہ نہیں کی جو التزاماً معلوم ہو چکی تھیں۔
تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ پر زمانہ کا اجرا نہیں ہوتا یعنی باری تعالیٰ کی ذات کو کسی زمانہ کے ساتھ مقید اور متعلق کر دیں ایسا نہیں ہے، زمانہ کا تعلق کس کے ساتھ ہے اس کو بھی سمجھ لیجئے، متکلمین کے نزدیک زمانہ کی تعریف یہ ہے کہ فعل کی دو

قسمیں ہیں: بعض کام میں استمرار اور تسلسل ہوتا ہے جیسے کہ زید عالم، زید جو علم حاصل کر رہا تھا یہ صفت دوامی ہے، اور بعض کام میں تجدد اور انقطاع ہوتا ہے جیسے زید ضرب، تو صفت ضرب متجدد ہے اس میں درمیان میں انقطاع ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جس میں درمیان میں انقطاع ہوتا رہے اس کو تجدد کہتے ہیں تو متکلمین کے نزدیک زمانہ نام ہے اس امر متجدد کا جس کے ذریعہ دوسرے امر متجدد کا اندازہ کیا جائے، مثلاً گھنٹوں سے ایام کا ایام سے مہینوں کا اور مہینوں سے سال کا اور سال سے عمر کا اندازہ کیا جاتا ہے تو زمانہ کا تعلق امر متجدد اور حادث سے ہوا اور باری تعالیٰ تجدد اور حدوث سے منزہ ہے لہٰذا اس کے اوپر زمانہ کا اجرا نہیں ہو سکتا اور فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ زمانہ نام ہے مقدار حرکت کا، اور اللہ تعالیٰ مقدار سے منزہ ہے لہٰذا زمانہ سے بھی منزہ ہوگا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقولہ کم کی دو قسمیں ہیں: متصل اور منفصل کم متصل کے دو مصداق ہیں: (۱) زمانہ، (۲) اعداد اور منفصل کا مصداق صرف مقدار ہے پھر کم متصل کی دو قسمیں ہیں، یا تو اس کے اجزاء ایک جگہ جمع ہو سکتے ہوں گے یا جمع نہیں ہو سکتے ہوں گے، اول کو قار الذات اور دوسرے کو غیر قار الذات کہتے ہیں اول کی مثال سطح ہے اور دوسرے کی مثال زمانہ ہے اس لئے کہ زمانہ ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا ہے تو فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ زمانہ جب کم متصل ہے اور غیر قار الذات ہے لہٰذا اس کا متعلق بھی وہی ذات بنے گی جو غیر قار الذات ہو اور وہ حرکت ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ زمانہ نام ہے حرکت کی مقدار کا پھر حرکت کی دو قسمیں ہیں: (۱) حرکت مستدیرہ، (۲) حرکت مستقیمہ۔ حرکت مستدیرہ وہ ہے جس کا نہ کوئی مبداء ہو اور نہ منتہا ہو، اور اس کے علاوہ جتنی حرکتیں ہیں اس کا نام حرکت مستقیمہ ہے تو زمانہ حرکت کی مقدار کا نام ہے اور اس حرکت سے مراد حرکت مستدیرہ ہے اور حرکت مستدیرہ افلاک میں ہوتا ہے لہٰذا حرکت افلاک کی مقدار کا نام زمانہ ہوگا اور باری تعالیٰ مقدار سے منزہ ہے اس لئے وہ زمانہ سے بھی منزہ ہوگا۔

قولہ واعلم ان ما ذکرہ: ماقبل میں جو صفات سلبیہ کا بیان تھا لیس بعرض، ولا جسم ولا جوھر الخ ان سب کا منشا یہ تھا کہ باری تعالیٰ تمام نقائص اور عیوب سے پاک وصاف ہے اور ان صفات سلبیہ میں بعض صفات ایسی تھیں کہ اگر ایک پر اکتفا کر لیا جاتا تو دوسری صفت کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی اس لئے کہ ایک کی نفی سے دوسری کی نفی التزاماً معلوم ہو جاتی ہے مثلاً ولا متبعض کہنے کے بعد ولا متجزء ولا متركبة کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، اسی طرح لیس بعرض ولا جسم کہنے کے بعد ولا مصور ولا محدود ولا معدود کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی اسی طرح لا یوصف بالماهية کہنے کی بھی ضرورت نہیں تھی، لیکن پھر بھی مصنفؒ نے ہر ایک صفت کو علیحدہ علیحدہ بیان کیا اور ہر ایک کی نفی کی صراحت فرمائی اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ جس طرح صفات کمالیہ کا اقرار کرنا باعث ثواب ہے اسی طرح صفات سلبیہ کا بھی اقرار کرنا باعث ثواب ہے اس لئے مصنفؒ نے ہر ایک کو مستقل طور پر بیان کیا تا کہ واجب تعالیٰ کا حق پورے طور پر ادا ہو جائے دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض فرقے اللہ تعالیٰ کو مجسم مانتے ہیں اور بعض اللہ تعالیٰ کو متعدد مانتے ہیں الی غیر ذلک اس لئے علیحدہ علیحدہ طور پر فرداً فرداً ذکر کیا تا کہ ہر ہر فرقہ باطلہ کی مستقل طور پر تردید ہو جائے۔ فرقہ مشبہ یہ فرقہ انسان کے صفات کو اللہ تعالیٰ کی صفات سے تشبیہ دیتا ہے کہ

جس طرح ہمارے لئے سمع وبصر وغیرہ ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لئے بھی ہے۔

ثُمَّ إِنَّ مَبْنى التنزيه عَمَّا ذُكِرَتْ عَلى انَّهَا تَنَافِيُ وجوب الوجودِ لِمَا فِيْهَا من شائبةِ الحُدُوثِ والإمْكَانِ علىٰ مَا أَشرنَا اليه لا على ما ذَهَبَ اليه المشائخ مِنْ أنَّ مَعْنَى العَرَضِ بِحَسْبِ اللُّغَةِ مَايَمْتَنِعُ بَقَاؤُهُ وَمَعْنَى الْجَوْهَرِ مَايَتَرَكَّبُ عَنْهُ غَيْرُهُ وَمَعْنَى الْجِسْمِ مَايَتَرَكَّبُ هُوَعَنْ غَيْرِهِ بِدَلِيْلِ قَوْلِهِمْ هٰذَااَجْسَمُ مِنْ ذٰلِكَ وَاِنَّ الْوَاجِبَ لَوْتَرَكَّبَ فَاَجْزَاؤُهُ اِمَّااَنْ تَتَّصِفَ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ فَيَلْزَمُ تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ اَوْلَافَيَلْزَمُ النَّقْصُ وَ الْحُدُوْثُ وَاَيْضًااِمَّااَنْ يَّكُوْنَ عَلٰى جَمِيْعِ الصُّوَرِ وَالْاَشْكَالِ وَالْمَقَادِيْرِ وَالْكَيْفِيَّاتِ فَيَلْزَمُ اِجْتِمَاعُ الْاَضْدَادِ اَوْعَلٰى بَعْضِهَاوَهِيَ مُسْتَوِيَةُ الْاِقْدَامِ فِيْ اِفَادَةِ الْمَدْحِ وَالنَّقْصِ وَفِيْ عَدَمِ دَلَالَةِ الْمُحْدَثَاتِ عَلَيْهِ فَيَفْتَقِرُاِلٰى مُخَصِّصٍ وَيَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَةِ الْغَيْرِ فَيَكُوْنُ حَادِثًا بِخِلَافِ مِثْلُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ فَاِنَّهَاصِفَاتُ كَمَالٍ تَدُلُّ اَلْمُحْدَثَاتُ عَلٰى ثُبُوْتِهَاوَاَضْدَادُهَا صِفَاتُ نُقْصَانٍ لَادَلَالَةَ لَهَاعَلٰى ثُبُوْتِهَا لِاَنَّهَاتَمَسُّكَاتٌ ضَعِيْفَةٌ تُوْهِنُ عَقَائِدَ الطَّالِبِيْنَ وَتُوَسِّعُ مَجَالَ الطَّاعِنِيْنَ زَعْمًا مِنْهُمْ اَنَّ تِلْكَ الْمَطَالِبَ الْعَالِيَةَ مَبْنِيَّةٌ عَلٰى اَمْثَالِ هٰذِهِ الشُّبَهِ الْوَاهِيَةُ۔

ترجمہ: پھر مذکورہ چیزوں سے باری تعالیٰ کے پاک ہونے کی بنیاد اس بات پر ہے کہ یہ چیزیں اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں، اس لئے کہ ان میں حدوث وامکان کا شائبہ ہے جیسا کہ ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں، ان دلائل پر بنیاد نہیں ہے جس کی طرف مشائخ گئے ہیں مثلاً یہ کہ عرض کے معنی لغت کے اعتبار سے اس چیز کے ہیں جس کا بقا محال ہو اور جوہر کے معنی اس چیز کے ہیں جس سے کوئی چیز مرکب ہوتی ہے اور جسم کے معنی اس چیز کے ہیں جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو، لوگوں کے اس قول کے دلیل ہونے کی وجہ سے کہ یہ اس سے زیادہ جسیم ہے اور (مثلاً) یہ کہ واجب تعالیٰ اگر مرکب ہوں گے تو اس کے اجزاء یا تو صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے پس ایسی صورت میں تعدد واجب لازم آئے گا یا متصف نہیں ہوں گے تو ایسی صورت میں نقص اور حدوث لازم آئے گا، اور نیز یا تو وہ تمام صورتوں اور شکلوں اور مقداروں اور کیفیتوں کے ساتھ متصف ہوں گے تو اجتماع اضداد لازم آئے گا یا بعض کے ساتھ متصف ہوں گے تو در احالانکہ وہ سب ہم مرتبہ ہیں مدح اور نقص کے فائدہ دینے میں اور محدثات کے ان پر دلالت نہ کرنے میں تو وہ مخصص کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت میں داخل ہوگا پس وہ حادث ہوگا برخلاف علم وقدرت جیسی صفات کے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور ان کے اضداد صفات عیب ہیں محدثات کی ان کے ثبوت پر دلالت نہیں پائی جاتی، (ذات پاک کا ان مذکورہ چیزوں سے منزہ ہونے کی بنیاد مشائخ کے ان مذکورہ دلائل پر نہیں ہے) اس لئے کہ یہ کمزور

استدلالت ہیں جو طلباء کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور طعنہ زنوں کا میدان وسیع کرتے ہیں ان کے یہ گمان کرنے کی وجہ سے کہ یہ بلند پایہ مسائل ان جیسے کمزور دلائل پر مبنی ہیں۔

تشریح: شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ اوصاف سے مثلاً عرض ہونے جسم ہونے شکل وصورت والا ہونے زمان ومکان میں ہونے سے باری تعالیٰ کی تنزیہ کی بنیاد یہ ہے کہ تمام صفات سلبیہ میں قدر مشترک یہ بات ہے کہ ان تمام صفات میں امکان وحدوث کا شائبہ پایا جاتا ہے اس لئے ان صفات میں سے کسی بھی صفت کو اگر اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت کرو گے تو اس کا ممکن اور حادث ہونا لازم آئے گا اور چونکہ وہ واجب الوجود ہے اس لئے اس میں یہ صفات نہیں ہو سکتیں۔

تو ہم نے جو ان صفات مذکورہ کا انکار کیا اس کی دلیل یہ بیان کی کہ یہ صفات واجب الوجود کے منافی ہیں اس لئے باری تعالیٰ میں یہ صفات نہیں پائی جا سکتیں۔

اور بعض مشائخ نے ان صفات کے نہ ہونے کا دعویٰ کیا لیکن اس کی دلیل دوسری بیان کی شارحؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ دلائل کمزور اور ضعیف ہیں اور یہ دلائل اپنی کمزوری کی وجہ سے ایک طرف تو طلباء کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں کیونکہ دلائل کے ضعف کی وجہ سے طلباء کو اطمینان نصیب نہیں ہوگا دوسری طرف مخالفین اور طاعنین کو یہ کہنے کا موقع فراہم کرتے ہیں کہ اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔

سب سے پہلا دعویٰ ہے لیس بعرض مشائخ نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ عرض کے لغوی معنی ہیں وہ چیز جس کا بقا محال ہو لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ کو عرض قرار دیں گے تو اس کا بقا محال ہو جائے گا اس لئے وہ عرض ہونے سے منزہ ہے، دوسرا دعویٰ لیس بجوھر ہے مشائخ نے اس کی دلیل یہ بیان کی کہ جوہر وہ ہے جس سے دوسری چیز بنے اور باری تعالیٰ سے کوئی دوسری چیز تیار نہیں ہوتی لہٰذا وہ جوہر نہیں ہے، تیسرا دعویٰ ہے لیس بجسم مشائخ نے اس کی دلیل یہ بیان کی کہ جسم وہ ہے جو غیر سے مل کر بنے چنانچہ لوگ کہتے ہیں ھذا اجسم من ذلک یعنی یہ جسم اس جسم سے زیادہ اجزاء والا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جسم اجزاء سے مرکب ہوتا ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کو اگر جسم قرار دیں گے تو اس کے اجزاء بھی ہوں گے اور وہ اجزاء سے مرکب ہوگا۔

اب سوال ہوگا کہ ان اجزاء میں وہ صفات کمالیہ ہیں جو ذات باری میں ہیں یا ان میں وہ صفات کمالیہ نہیں ہیں اگر کہتے ہو کہ ہیں تو چونکہ سب سے بڑی صفت کمال وجوب ہے لہٰذا ان اجزاء میں صفت وجوب بھی ہوگی، تو ایسی صورت میں تعدد وجباء لازم آئے گا جو منافی توحید ہونے کی وجہ سے باطل ہے، اور اگر کہتے ہو کہ ان اجزاء میں صفات کمالیہ نہیں ہیں تو خواہ تمام صفات کمالیہ نہ ہوں یا بعض نہ ہوں دونوں صورتوں میں ان اجزاء میں نقص اور ممکن ہونا لازم آئے گا اور جب اجزاء میں نقص اور امکان ہوگا تو جو ان اجزاء سے مرکب ہوگا اور ان سے مل کر بنے گا یعنی ذات باری تعالیٰ اس میں بھی نقص اور امکان ہوگا، اور باری تعالیٰ نقص اور امکان سے منزہ ہے لہٰذا جسم سے بھی منزہ ہوگا۔

مشائخ کی دوسری دلیل: اگر باری تعالیٰ کے لئے جسم مانو گے تو اس کے لئے کوئی شکل وصورت بھی ہوگی، اور اب یہ دو

حال سے خالی نہیں یا تو وہ جسم تمام اشکال ومقادیر وکیفیات کے ساتھ متصف ہوگا کہ مریض بھی ہوگا، صحت مند بھی ہوگا، طویل بھی ہوگا، قصیر بھی ہوگا، سفید بھی ہوگا اور کالا بھی ہوگا حسین بھی ہوگا اور بدصورت بھی ہوگا وغیرہ ذٰلک یا وہ جسم بعض اشکال وغیرہ کے ساتھ متصف ہوگا۔ اگر اول ہے تو اجتماع اضداد لازم آئے گا جیسا کہ ظاہر ہے اور اگر ثانی ہے تو چونکہ تمام اشکال ومقادیر وغیرہ مفید مدح ہونے یا مفید نقص ہونے میں برابر ہیں نیز اس بات میں بھی برابر ہے کہ ممکنات ان چیزوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے متصف ہونے پر دلالت نہیں کرتے ہیں، لہٰذا اگر باری تعالیٰ ان میں سے بعض کے ساتھ متصف ہوگا تو وہ کسی مخصص اور مرجح کا محتاج ہوگا جو ان بعض کو باری تعالیٰ کے ساتھ خاص کردے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا، اور جو مرجح کا محتاج ہوتا ہے وہ اس کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے لہٰذا باری تعالیٰ کا مرجح کا محتاج ہونا اور اس کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا اور یہ دونوں چیزیں (اجتماع اضداد اور غیر کا محتاج ہونا) محال ہیں لہٰذا اللہ تعالیٰ کے لئے جسم کا ہونا بھی محال ہوگا۔

قوله بخلاف مثل العلم والقدرة: اگر کوئی اس کے جواب میں یہ کہے کہ ہم دوسری صورت کو لیتے ہیں لیکن یہ ترجیح بلا مرجح نہیں ہے اس لئے کہ یہ نظام عالم باری تعالیٰ کے شکل وصورت وکیفیات وغیرہ کے ساتھ متصف ہونے پر دلالت کرتا ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے صفت حیات وقدرت وعلم وسمع وبصر وغیرہ کے ساتھ متصف ہونے پر دلالت کرتا ہے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو ان صفات کے ساتھ متصف قرار دینے پر ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتا۔

اس کا جواب شارحؒ یہ دیتے ہیں کہ جن صفات کو ہم باری تعالیٰ کیلئے ثابت مانتے ہیں مثلاً علم، قدرت، حیات، سمع، وبصر وغیرہ وہ صفات کمال ہیں اس لئے یہ نظام عالم اللہ تعالیٰ کے عالم، قادر، حی، سمیع وبصیر وغیرہ ہونے پر تو دلالت کرتا ہے لیکن ان کے اضداد مثلاً موت، عجز، جہل، شکل وصورت وغیرہ ان کے ثبوت پر یہ نظام عالم دلالت نہیں کرتا اس لئے کہ یہ صفات نقص وعیب ہیں بلکہ ان کی نفی پر دلالت کرتا ہے اس لئے باری تعالیٰ کو صفات کمال کے ساتھ متصف قرار دینے سے ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتا۔

وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِالنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ فِيْ الْجِهَةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَالصُّوْرَةِ وَالْجَوَارِحِ وَبِاَنَّ كُلَّ مَوْجُوْدَيْنِ فُرِضَا لَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ اَحَدُهُمَا مُتَّصِلاً بِالْاٰخَرِ مُمَاسًّا لَّهٗ اَوْ مُنْفَصِلاً عَنْهُ مُبَايِناً فِيْ الْجِهَةِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى لَيْسَ حَالاًّ وَّلَا مَحَلاًّ لِّلْعَالَمِ فَيَكُوْنُ مُبَايِناً لِّلْعَالَمِ فِيْ جِهَةٍ فَيَتَحَيَّزُ فَيَكُوْنُ جِسْمًا اَوْ جُزْءَ جِسْمٍ مُصَوَّرًا مُتَنَاهِياً وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ وَهْمٌ مَحْضٌ وَحُكْمٌ عَلٰى غَيْرِ الْمَحْسُوْسِ بِاَحْكَامِ الْمَحْسُوْسِ وَالْاَدِلَّةُ الْقَطْعِيَّةُ قَائِمَةٌ عَلَى التَّنْزِيْهَاتِ فَيَجِبُ اَنْ يُّفَوَّضَ عِلْمُ النُّصُوْصِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى عَلٰى مَاهُوَ دَابُ السَّلَفِ اِيْثَارًا لِّلطَّرِيْقِ الْاَسْلَمِ اَوْ يُاَوَّلُ بِتَاوِيْلَاتٍ صَحِيْحَةٍ عَلٰى مَا اخْتَارَهُ الْمُتَاَخِّرُوْنَ دَفْعًا لِمَطَاعِنِ الْجَاهِلِيْنَ وَجَذْبًا لِضَبْعِ الْقَاصِرِيْنَ سُلُوْكًا لِلسَّبِيْلِ الْاَحْكَمِ.

ترجمه: اور مخالف نے (ایک تو) ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو جہت اور جسمیت اور صورت اور جوارح

میں ظاہر ہیں اور (دوسرے) اس بات سے (استدلال کیا ہے) کہ جو بھی دو موجود فرض کیے جائیں ضرور ان دونوں میں سے ایک یا تو دوسرے سے متصل ہوگا اس سے مس کر رہا ہوگا یا اس سے جدا ہوگا جہت میں اس کا مبائن ہوگا اور اللہ تعالیٰ نہ تو عالم کا محل ہیں نہ اس کے اندر حلول کرنے والے ہیں پس وہ جہت میں عالم کا مباین ہوں گے اور متحیز ہوں گے پس وہ جسم ہوں گے یا جسم کا جز ہوں گے صورت وشکل والے ہوں گے متناہی ہوں گے اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے اور تنزیہات پر دلائل قطعیہ قائم ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ نصوص کا علم اللہ کے حوالہ کیا جائے جیسا کہ سلف کا طریقہ رہا ہے محفوظ طریقہ کو ترجیح دینے کے لئے، یا ان نصوص کی صحیح تاویل کی جائے مضبوط راستہ پر چلنے کے لئے جیسا کہ متاخرین نے اس کو پسند کیا ہے جاہلوں کے اعتراض کو دفع کرنے کے لئے اور کمزور مسلمانوں کا بازو تھامنے کے لئے۔

تشریح: مخالفین جو باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت وغیرہ کے قائل ہیں وہ عقل اور نقل دونوں سے استدلال کرتے ہیں، ان کی دلیل نقلی اور سمعی قرآن وحدیث کے وہ نصوص ہیں جن کے ظاہری الفاظ باری تعالیٰ کے لئے جہت اور جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: الیہ یصعد کلم الطیب تو صعود ایک جہت میں ہوگا تو اس سے باری تعالیٰ کے لئے جہت ثابت ہوئی، دوسری آیت ہے الرحمن علی العرش استویٰ اس سے باری تعالیٰ کے لئے جسم ثابت ہوا، تیسری آیت ہے یوم یکشف عن ساق، چوتھی آیت ہے ید اللہ فوق ایدیھم، پانچویں آیت ہے ویبقی وجہ ربک، ان آیات سے وجہ اور ید اور ساق کا ثبوت ہوتا ہے اور احادیث میں بھی جوارح کا تذکرہ ہے مثلاً ان الجبار یضع قدمہ فی النار، وغیرہ ذلک تو ان سے اعضاء کا ثبوت ہوتا ہے بہر حال مخالفین اس قسم کی آیات واحادیث سے استدلال کرتے ہیں۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ آیات متشابہات میں سے ہے اس کے بارے میں متقدمین اہل سنت والجماعت کا نظریہ یہ ہے کہ اس کی حقیقی مراد کسی کو معلوم نہیں ہے لہٰذا اس میں کوئی تاویل نہ کی جائے بلکہ اس کے علم کو اللہ کے سپرد کر دیا جائے اور یہ کہا جائے کہ یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات تو ہیں لیکن ان کی حقیقت ہم کو معلوم نہیں ہے بلکہ اللہ اعلم بمرادہ بذلک۔

اور متاخرین کا نظریہ یہ ہے کہ ان کے زمانہ میں جب ملحدین نے اعتراض کرنا شروع کیا اور متشابہات کے ذریعہ کمزور مسلمانوں کو بہکانے کی کوشش کی تو متاخرین نے اس میں مناسب تاویلیں کیں جو کتب تفاسیر وشروح احادیث میں مذکور ہیں تاکہ انکے اعتراض کو دفع کیا جائے اور لوگوں کے ایمان کو بچایا جائے اور ان کو تقویت پہونچائی جائے، بہر حال مخالفین نے جو کچھ پیش کیا ہے وہ متشابہات میں سے ہے جس کے بارے میں علماء کے دو مذہب ہیں، اور ان دونوں میں سے کسی کے اعتبار سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

اور مخالفین کی دلیل عقلی یہ ہے کہ اہل سنت خدا کے وجود کو مانتے ہیں اور عرش ومخلوق کا بھی وجود مانتے ہیں، تو مخالفین کا کہنا یہ ہے کہ جب دو چیزوں کو موجود فرض کر لیا جائے، تو ان میں ان دو علاقوں میں سے ایک علاقہ ضرور ہوگا یا تو دونوں باہم

متصل ہوں گے کہ ایک دوسرے میں داخل اور حلول کئے ہوگا، یا دونوں منفصل ہوں گے، جہت میں ایک دوسرے کے مخالف ہوں گے لہٰذا اب اگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ مثلاً عرش کے وجود کو مانیں گے تو ان دونوں میں بھی وہی دونوں احتمال ہوں گے یا تو عرش اللہ تعالیٰ میں داخل ہوگا یا نہیں، پہلا احتمال باطل ہے اس لئے کہ اگر داخل ہے تو چونکہ عرش حادث ہے اور یہ اللہ تعالیٰ میں حلول کئے ہوئے ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کا بھی حادث ہونا لازم آئے گا، اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہیں، لہٰذا دوسرا احتمال متعین ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ عرش سے منفصل اور اس کی مخالف جہت میں ہے، لہٰذا دونوں کی جہت الگ الگ ہوگی تو اس سے اللہ تعالیٰ کے لئے جہت ثابت ہوئی، اور جہت مکان کے طرف و کنار کا نام ہے لہٰذا اس کے لئے حیز بھی ہوگا، اور جو چیز متحیز ہو وہ جسم یا جسم کا جزء ہوتی ہے، لہٰذا باری تعالیٰ بھی جسم ہوگا یا جسم کا جز ہوگا اور جب وہ جسم ہوگا تو اس کی شکل وصورت بھی ہوگی، لہٰذا ثابت ہوگیا کہ باری تعالیٰ کے لئے جہت بھی ہے جسم بھی ہے شکل وصورت بھی ہے۔

اس استدلال عقلی کا جواب یہ ہے کہ معترض نے اللہ تعالیٰ کو دنیا کی موجودات پر قیاس کیا ہے اور یہ قیاس، قیاس مع الفارق اور قیاس الغائب علی الشاہد ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ غیر مادی ہے اور دنیا کی موجودات مادی ہیں، اللہ تعالیٰ غیر محسوس ہے اور دنیا کی چیزیں محسوس ہیں، لہٰذا اللہ تعالیٰ کو دنیا کی چیزوں پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

وَلَا يُشْبِهُهٗ شَيْءٌ اَيْ لَا يُمَاثِلُهٗ اَمَّا اِذَا اُرِيْدَ بِالْمُمَاثَلَةِ الْاِتِّحَادُ فِي الْحَقِيْقَةِ فَظَاهِرٌ وَاَمَّا اِذَا اُرِيْدَ بِهَا كَوْنُ الشَّيْئَيْنِ بِحَيْثُ يَسُدُّ اَحَدُهُمَا مَسَدَّ الْاٰخَرِ اَيْ يَصْلُحُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِمَا يَصْلُحُ لَهُ الْاٰخَرُ فَلِاَنَّ شَيْئًا مِنَ الْمَوْجُوْدَاتِ لَا يَسُدُّ مَسَدَّهٗ تَعَالٰى فِيْ شَيْءٍ مِنَ الْاَوْصَافِ فَاِنَّ اَوْصَافَهٗ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ اَجَلُّ وَاَعْلٰى مِمَّا فِي الْمَخْلُوْقَاتِ بِحَيْثُ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا۔

ترجمہ: اور کوئی چیز اس کے مشابہ نہیں یعنی اس کے مماثل نہیں ہے، بہر حال جب مماثلت سے حقیقت میں متحد ہونا مراد لیا جائے تب تو ظاہر ہے اور بہر حال جب اس سے دو چیزوں کا اس طرح ہونا مراد لیا جائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام ہوسکے یعنی دونوں میں سے ہر ایک اس کام کی صلاحیت رکھے جس کی دوسرا صلاحیت رکھتا ہے، تو اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی چیز بھی اللہ تعالیٰ کا کسی بھی وصف میں قائم مقام نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً علم وقدرت وغیرہ مخلوقات کے اوصاف سے بلند و برتر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسب ہی نہیں۔

تشریح: مصنفؒ نے دعویٰ کیا کہ کوئی بھی شی اللہ تعالیٰ کے مماثل نہیں ہے قرآن کا بھی دعویٰ ہے: لیس کمثلہ شی

شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مشابہت سے مراد مماثلت ہے اور اس کا جو معنی مشہور ہے یعنی اتحاد فی الکیف یعنی دو چیزوں کا ایک کیفیت میں شریک ہونا مثلاً آگ اور سورج کا روشنی میں شریک ہونا یہ معنی مراد نہیں ہے اس لئے کہ اس کی نفی تو اس سے پہلے ولا بالکیفیۃ سے ہو چکی ہے اس لئے یہاں مشابہت سے مماثلت مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی شی اللہ تعالیٰ کا

مماثل نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ مماثلت کے دو معنی ہیں۔

ایک معنی یہ ہے کہ دونوں کی حقیقت متحد ہو جیسے زید اور عمر کہ دونوں کی حقیقت ایک ہے یعنی حیوان ناطق لہٰذا عمر زید کا مماثل ہوا، دوسرا معنی یہ ہے کہ دونوں کی حقیقت الگ الگ ہو لیکن دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا کام کر سکتا ہو، اگر پہلا معنی لیا جائے تو اس کی دلیل ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ واجب ہے اور مخلوق حادث ہے اور ان دونوں کی حقیقت میں زمین وآسمان کا فرق ہے، لہٰذا کوئی بھی چیز باری تعالیٰ کا مماثل کیسے ہو سکتی ہے؟ اور اگر مماثلت کا دوسرا معنی مراد لیا جائے تو اس معنی کے اعتبار سے بھی کوئی چیز اللہ تعالیٰ کا مماثل نہیں ہے اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی بھی شئی ایسی نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ کے کام کو کر سکے، اور کسی بھی صفت میں اللہ تعالیٰ کا قائم مقام ہو سکے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے بہت ہی اعلیٰ وارفع ہیں۔

قَالَ فِی الْبِدَایَةِ اَنَّ الْعِلْمَ مِنَّا مَوْجُوْدٌ وَعَرَضٌ وَعِلْمٌ مُحْدَثٌ وَجَائِزُ الْوُجُوْدِ وَیَتَجَدَّدُ فِیْ کُلِّ زَمَانٍ فَلَوْ اَثْبَتْنَا الْعِلْمَ صِفَةً لِلّٰهِ تَعَالٰی لَکَانَ مَوْجُوْدًا وَصِفَةً قَدِیْمَةً وَوَاجِبَ الْوُجُوْدِ وَدَائِمًا مِنَ الْاَزَلِ اِلَی الْاَبَدِ فَلَا یُمَاثِلُ عِلْمَ الْخَلْقِ بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوْهِ هٰذَا کَلَامُهٗ فَقَدْ صَرَّحَ بِاَنَّ الْمُمَاثَلَةَ عِنْدَنَا اِنَّمَا یَثْبُتُ بِالْاِشْتِرَاکِ فِیْ جَمِیْعِ الْاَوْصَافِ حَتّٰی لَوِاخْتَلَفَا فِیْ وَصْفٍ وَاحِدٍ اِنْتَفَتِ الْمُمَاثَلَةُ وَقَالَ الشَّیْخُ اَبُو الْمُعِیْنِ فِی التَّبْصِرَةِ اِنَّا نَجِدُ اَهْلَ اللُّغَةِ لَا یَمْتَنِعُوْنَ مِنَ الْقَوْلِ بِاَنَّ زَیْدًا مِثْلُ عَمْرٍو فِی الْفِقْهِ اِذَا کَانَ یُسَاوِیْهِ فِیْهِ وَیَسُدُّ مَسَدَّهٗ فِیْ ذٰلِکَ الْبَابِ وَاِنْ کَانَتْ بَیْنَهُمَا مُخَالَفَةٌ بِوُجُوْهٍ کَثِیْرَةٍ وَمَا یَقُوْلُهُ الْاَشْعَرِیُّ مِنْ اَنَّهٗ لَا مُمَاثَلَةَ اِلَّا بِالْمُسَاوَاةِ مِنْ جَمِیْعِ الْوُجُوْهِ فَاسِدٌ لِاَنَّ النَّبِیَّ صلی الله علیه وسلم قَالَ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مَثَلًا بِمَثَلٍ وَاَرَادَ الْاِسْتِوَاءَ فِی الْکَیْلِ لَا غَیْرَ وَاِنْ تَفَاوَتَ الْوَزْنُ وَعَدَدُ الْحَبَّاتِ وَالصَّلَابَةُ وَالرَّخَاوَةُ وَالظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَا مُخَالَفَةَ لِاَنَّ مُرَادَ الْاَشْعَرِیِّ الْمُسَاوَاةُ مِنْ جَمِیْعِ الْوُجُوْهِ فِیْمَا بِهِ الْمُمَاثَلَةُ کَالْکَیْلِ مَثَلًا وَعَلٰی هٰذَا یَنْبَغِیْ اَنْ یُّحْمَلَ کَلَامُ صَاحِبِ الْبِدَایَةِ اَیْضًا وَاِلَّا فَاشْتِرَاکُ الشَّیْئَیْنِ فِیْ جَمِیْعِ الْاَوْصَافِ وَمُسَاوَاتُهُمَا مِنْ جَمِیْعِ الْوُجُوْهِ یَرْفَعُ التَّعَدُّدَ فَکَیْفَ یُتَصَوَّرُ التَّمَاثُلُ۔

ترجمہ: بدایہ میں کہا کہ ہمارا علم موجود ہے اور عرض ہے اور حادث علم ہے اور ممکن الوجود اور ہر زمانہ میں متجدد ہے پھر اگر ہم علم کو اللہ تعالیٰ کی صفت قرار دیں تو وہ موجود ہے اور قدیم صفت ہے اور واجب الوجود ہے اور ازل سے ابد تک ہمیشہ رہنے والا ہے، پس وہ کسی بھی وصف میں مخلوق کے علم کے مماثل نہیں ہوگا، یہ صاحب بدایہ کا کلام ہے۔ اور انہوں نے اس کی بھی صراحت کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف میں اشتراک سے ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر ایک وصف میں بھی مختلف ہو جائیں تو مماثلت نہیں رہے گی اور شیخ ابوالمعین نے تبصرہ

میں کہا ہے کہ ہم اہل لغت کو دیکھتے ہیں کہ وہ یہ کہنے سے باز نہیں آتے کہ زید فقہ میں عمر کا مثل ہے جبکہ وہ اس میں اس کے مساوی ہو اور اس باب میں اس کا قائم مقام ہو سکتا ہو اگر چہ ان دونوں کے درمیان بہت سے اوصاف میں اختلاف ہو اور اشعری جو یہ کہتے ہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر مماثلت نہیں ہو سکتی غلط ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گندم کو گندم کے عوض میں بیچو اس حال میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو، اور صرف کیل میں مساوات کو مراد لیا ہے اگر چہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی و نرمی میں تفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اشعری کی مراد اس چیز میں پوری مساوات ہے، جس میں مماثلت مطلوب ہے جیسے مثال کے طور پر کیل میں اور مناسب یہ ہے کہ صاحب بدایہ کے کلام کو بھی اسی معنی پر محمول کیا جانا مناسب ہے ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور ان دونوں کا پوری طرح برابر ہونا تعدد ہی کو ختم کر دے گا پھر کیسے تماثل کا تصور کیا جا سکتا ہے۔

تشریح: شارحؒ نے یہ بات مجملاً بیان کی کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مشترک ہونے کی وجہ سے ہم میں بھی پائے جاتے ہیں مثلاً علم ہمارے پاس بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کے پاس بھی ہے تو لفظی اشتراک موجود ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے اوصاف اتنے بلند اور عظیم ہیں کہ دونوں میں کوئی مماثلت ومناسبت نہیں ہے اب شارحؒ اپنے اسی قول کی تائید میں صاحب بدایہ امام نور الدین احمد بن محمود بخاریؒ کا قول پیش کر رہے ہیں جو ان کی کتاب بدایہ میں مذکور ہے، صاحب بدایہ نے بیان کیا کہ ہمارے پاس بھی علم ہے اور اللہ کے پاس بھی علم ہے یعنی وجود میں تو اشتراک ہے لیکن حقیقت میں زمین وآسمان کا فرق ہے ہمارا علم عرض ہے حادث ہے ممکن الوجود ہے، ہر زمانہ میں متجدد اور تغیر پذیر ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم قدیم ہے واجب ہے دائمی ہے، لہٰذا ہمارا علم کسی بھی وصف میں اللہ تعالیٰ کے علم کا مماثل نہیں ہو سکتا، اس مسئلہ سے ہٹ کر یہ بات قابل غور ہے کہ ہم جو کہتے ہیں کہ فلاں شی فلاں شی کے مماثل ہے، لیکن کسی دو چیزوں کے درمیان مماثلت کے لئے کیا سو فی صد مماثلت ضروری ہے یا صرف ایک وصف میں اشتراک کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ یہ چیز اس کے مماثل ہے ظاہر ہے کہ صرف ایک وصف میں اشتراک مماثلت کے لئے کافی ہے، تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات ضروری نہیں ہے مگر صاحب بدایہ نے دوسری جگہ یہ تصریح کی ہے کہ مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات ضروری ہے بغیر تمام اوصاف میں اشتراک کے مماثلت کا تحقق نہیں ہو سکتا، یہ نظریہ ہوا صاحب بدایہ کا، اور یہی مسلک شیخ ابو الحسن اشعریؒ کا بھی ہے۔

اب دوسرا نظریہ سنئے **قال الشیخ ابو المعین فی التبصرة**، شیخ ابو المعین نے دوسری نظریہ بیان کیا وہ یہ کہ محض ایک وصف میں اشتراک سے مماثلت ثابت ہو جاتی ہے ان کا استدلال ایک تو عوام یعنی اہل لغت کا استعمال ہے، مثلاً آپ کہتے ہیں کہ زید اور عمر فقہ میں برابر اور ایک دوسرے کے مماثل ہیں، حالانکہ بہت سارے اوصاف میں مثلاً شکل وصورت، رنگت، قد وقامت، اخلاق وعادات وغیرہ میں فرق بھی ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بعض اوصاف میں اشتراک ومساوات مماثلت کے

لئے کافی ہے، شیخ ابوالمعین کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیاء ستہ میں ربا کو حرام کیا ہے چنانچہ ارشاد فرمایا الحنطة بالحنطة الشعیر بالشعیر مثلاً بمثل یدا بید. یعنی گندم کو گندم کے عوض فروخت کرو اس حال میں کہ ایک گندم دوسرے گندم کے مماثل ہو، تو آپ نے ایک گندم کو دوسرے گندم کا مماثل قرار دیا حالانکہ اس میں اشتراک اور مساوات صرف کیل میں ہے، اور بقیہ چیزوں میں مثلاً وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی و نرمی میں فرق ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ صرف بعض اوصاف میں اشتراک سے مماثلت ثابت ہو جاتی ہے۔

والظاهر انه لا مخالفة الخ تو بظاہر دونوں نظریے آپس میں مخالف نظر آتے ہیں اس لئے کہ ایک کے یہاں مماثلت کے تحقق کے لئے تمام اوصاف میں اشتراک ضروری ہے اور دوسرے کے یہاں صرف ایک وصف میں اشتراک کافی ہے لیکن شارحؒ یہ کہتے ہیں کہ یہ اختلاف و تعارض صرف لفظی ہے دونوں کی مراد میں کوئی بھی تعارض نہیں ہے بلکہ سب کی مراد ایک ہی ہے، اس لئے کہ جب آپ ایک چیز کو دوسری چیز کے مشابہ قرار دیتے ہیں تو آپ جس چیز کو وجہ شبہ قرار دیتے ہیں اس کے متعلقات بہت ہوتے ہیں تو جس نے صرف ایک وصف میں اشتراک کو کافی کہا ہے ان کی مراد وجہ شبہ ہے اور وہ ایک ہی ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ مماثلت کے لئے صرف وجہ شبہ میں اشتراک کافی ہے، اور جن لوگوں نے کہا کہ تمام صفات میں اشتراک ضروری ہے تو ان کی مراد وجہ شبہ کے تمام جزئیات و متعلقات ہیں اور مطلب یہ ہے کہ آپ نے جس چیز کو وجہ شبہ قرار دیا ہے اس کے تمام جزئیات میں مکمل طور پر شرکت ضروری ہے، مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد الحنطة بالحنطة میں وجہ شبہ کیل ہے، لہٰذا کیل میں مکمل طور پر مساوات ضروری ہوگی، اس لئے کہ دو چیزوں کے درمیان دنیا کی تمام اوصاف میں شرکت و مساوات کا ہونا محال ہے اور بداہۃً باطل ہے اور اگر بالفرض تمام اوصاف میں مساوات ہو جائے تو پھر تماثل نہ رہے گا بلکہ دونوں چیزیں ایک بن جائیں گی۔

وَلَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ شَيْءٌ لِاَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ وَالْعِجْزَ عَنِ الْبَعْضِ نَقْصٌ وَافْتِقَارٌ اِلٰى مُخَصِّصٍ مَعَ اَنَّ النُّصُوْصَ الْقَطْعِيَّةَ نَاطِقَةٌ بِعُمُوْمِ الْعِلْمِ وَشُمُوْلِ الْقُدْرَةِ فَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ وَعَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْفَلَاسَفَةُ مِنْ اَنَّهٗ لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ ولا يقدرُ علىٰ اكثر مِنْ واحدٍ والدهريَّةُ انّه لا يَعْلَمُ ذاتَهٗ والنَّظَّامُ اَنَّهٗ لَا يَقْدِرُ عَلٰى خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْقُبْحِ وَ الْبَلْخِي اَنَّهٗ لَا يَقْدِرُ عَلٰى مِثْلِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّهٗ لَا يَقْدِرُ عَلٰى نَفْسِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ.

ترجمہ: اور کوئی بھی شی اس کے علم اور اس کی قدرت سے باہر نہیں ہے کیونکہ بعض چیزوں سے جاہل ہونا اور بعض چیزوں سے عاجز ہونا نقص ہے اور مخصص کی طرف احتیاج ہے باوجود اس کے نصوص قطعیہ اس کے علم اور قدرت کے عام ہونے کو بیان کر رہے ہیں، پس وہ ہر چیز کا جاننے والا اور ہر چیز پر قدرت والا ہے، ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا ہے اور ایک سے زائد پر قدرت نہیں رکھتا، اور جیسا کہ

دھریہ گمان کرتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا اور جیسا کہ نظام گمان کرتا ہے کہ وہ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا اور جیسا کہ بلخی گمان کرتا ہے کہ وہ بندہ کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ عام معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ وہ بعینہ اس چیز پر قادر نہیں ہے جو بندہ کا مقدور ہے۔

تشریح: مصنفؒ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت سے کوئی شی خارج نہیں ہے بلکہ اس کو ہر شی کا علم ہے اور اس میں تمام قسم کے تصرفات کرنے پر قادر بھی ہے، شارحؒ اس کی تین دلیل بیان کرتے ہیں دو عقلی اور ایک نقلی۔

پہلی دلیل عقلی کا حاصل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کو تمام چیزوں کا عالم اور اس پر قادر نہ مانا جائے تو اس کو بعض چیزوں سے جاہل اور عاجز کہنا پڑے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ اس میں نقصان ہے، اور باری تعالیٰ تمام نقائص سے پاک ہیں اس لئے وہ جہل اور عجز سے بھی پاک ہوں گے۔

دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ اگر یہ مانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کو بعض چیزوں کا علم ہے اور بعض کا نہیں ہے اور اسی طرح بعض پر قادر ہے اور بعض پر قادر نہیں ہے تو چونکہ اللہ تعالیٰ کا تعلق تمام اشیاء کے ساتھ برابر ہے اس لئے اس صورت میں ان بعض کے علم وقدرت کو کوئی ترجیح دینے والا ہوگا یا نہیں، اگر نہیں ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور اگر کوئی مرجح اور مخصص ہے تو اللہ تعالیٰ کا اس کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی محال ہے اس لئے کہ یہ اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ اس کو تمام چیزوں کا علم اور اس پر قدرت بدرجہ اتم ہے۔

تیسری دلیل نقلی یہ ہے کہ جگہ جگہ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کے علم کا بیان موجود ہے جیسے وھو علی کل شئ قدیر، وھو بکل شئ علیم وغیرہ اس طرح کی تمام آیتیں اعلان کر رہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم بھی ہے اور اس پر قدرت بھی ہے۔

قولہ لا کما یزعم الفلاسفہ: اہل سنت والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ باری تعالیٰ کو تمام ممکنات کے ہر کلی وجزئی کا علم ہے اور اس میں تمام قسم کے تصرفات کرنے کا اختیار ہے لیکن بعض لوگوں نے اختلاف کیا ہے چنانچہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو تمام کلیات کا تو علم ہے لیکن جزئیات میں وہ تفصیل کرتے ہیں اگر وہ جزئیات مادی ہیں تو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو اس کا علم نہیں ہے اور اگر وہ غیر مادی ہے جیسے عقول عشرہ، روح وغیرہ تو اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو اس کا علم ہے اور اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ علم نام ہے حصول صورۃ الشئ فی الذہن کا۔ لہٰذا حصول علم کے لئے شی کی صورت کا ذہن میں جانا ضروری ہے اور مادیات کی جو صورت ذہن میں جائے گی وہ مادہ کے ساتھ جائے گی اور کسی شی کا مادہ کے ساتھ جانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس کے ساتھ منقش بھی ہو اور منقش ہونے کے لئے اس قوت کا مادی ہونا ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ مادہ سے منزہ ہے اس لئے اس کو مادی چیزوں کا علم نہیں ہوسکتا۔ اس کے جواب میں اہل سنت کا کہنا یہ ہے کہ علم حصول صورت کا نام نہیں ہے بلکہ اس تعلق کا نام ہے جو بین العالم والمعلوم ہوتا ہے اور یہ مادی اور غیر مادی سب کو شامل ہے۔ حضرت الاستاد نے فرمایا کہ یہ بات جو فلاسفہ کے بارے میں کہی جاتی

ہے کہ وہ باری تعالیٰ کو جزئیات مادی کا عالم نہیں مانتے ہیں، غلط ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ بھی باری تعالیٰ کو تمام کلیات وجزئیات کا عالم مانتے ہیں اور ہم بھی مانتے ہیں لیکن تھوڑا سا فرق ہے ہمارا عقیدہ ہے کہ باری تعالیٰ کو جزئیات کا علم ہے جزوی طور پر اور فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جزئیات کا علم ہے کلی طور پر۔

قوله ولا يقدر على اكثر من واحد: اور فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد پر قدرت نہیں رکھتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ **من كل الوجوه** یعنی ہر حیثیت سے واحد ہیں اور ضابطہ یہ ہے کہ: "**الواحد لا يصدر منه الا واحد**" یعنی واحد سے واحد ہی صادر ہوسکتا ہے، لہٰذا باری تعالیٰ سے جسم کا صدور نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ اجزاء سے مرکب ہونے کی بنا پر کثیر پر مشتمل ہے بلکہ اس سے صرف ایک جوہر مجرد عن المادہ یعنی عقل اول کا صدور ہوا ہے اور پھر اس عقل اول سے بالترتیب دیگر اجسام وعقول کا صدور ہوا ہے۔

اس کے جواب میں اہل سنت کا کہنا یہ ہے کہ ہم وحدت کا وہ معنی نہیں مانتے جس کے تم قائل ہو اور جس کے اعتبار سے صفات کے ثبوت کو بھی وحدت کے منافی سمجھتے ہو، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کے لئے بہت سی صفات ثابت ہیں، جو اس کی ذات کے وحدت کے منافی نہیں ہیں لہٰذا اس اعتبار سے اس سے کثیر کا صدور ہوسکتا ہے۔

قوله والدهرية انه لا يعلم ذاته: دہریہ کا کہنا یہ ہے کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس کا علم ہوگا تو وہی ذات عالم ہوگی، اور معلوم بھی ہوگی لہٰذا عالم ومعلوم کا ایک ہونا لازم آئے گا حالانکہ ان دونوں میں غیریت ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ممکنات کے بارے میں آپ بھی مانتے ہیں کہ ہر ممکن کو اپنا علم ہے تو یہاں بھی وہی اعتراض ہوگا کہ عالم ومعلوم کا ایک ہونا لازم آتا ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہاں غیریت اعتباری موجود ہے اور عالم ومعلوم میں حقیقی غیریت کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ غیریت اعتباری بھی کافی ہے اور یہاں غیریت اعتباری موجود ہے لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔ پس یہی جواب باری تعالیٰ کے بارے میں بھی دیا جائے گا کہ غیریت اعتباری موجود ہے لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔

قوله والنظام: نظّام معتزلی کا کہنا یہ ہے کہ باری تعالیٰ برائی کا یعنی افعال قبیحہ کا خالق نہیں ہے اس لئے کہ برائی کا خالق مانو گے تو اللہ تعالیٰ کا برائی کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ برائی کا ایجاد کرنے والا اور اس کا پیدا کرنے والا برائی کے ساتھ متصف نہیں ہوتا بلکہ اس کو کرنے والا برائی کے ساتھ متصف ہوتا ہے لہٰذا باری تعالیٰ کو اگر برائی کا خالق مان لیا جائے تو اس سے اس کے ساتھ متصف ہونا لازم نہیں آتا خلاصہ یہ کہ خلق قبیح قبیح نہیں ہوتا بلکہ کسب قبیح قبیح ہوتا ہے۔

قوله والبلخي انه: ان کی کنیت ابوالقاسم ہے اور یہ کعبی کے نام کے ساتھ مشہور ہیں ان کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ جیسا کام کرتا ہے ویسا اللہ تعالیٰ نہیں کرسکتا اس لئے کہ بندہ جو کام کرتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ کام باعث ثواب ہوگا یا باعث عذاب، بالفاظ دیگر یا تو باعث مدح ہوگا یا باعث ذم ہوگا تو کیا اللہ تعالیٰ کے کام کے بارے میں بھی آپ ایسا کہہ سکتے ہیں ہرگز نہیں لہٰذا ثابت

ہوگیا کہ بندہ جیسا کام کرسکتا ہے ویسا اللہ تعالیٰ نہیں کرسکتا، اس کا جواب یہ ہے کہ بندہ کے فعل کے بارے میں جو آپ کہتے ہیں کہ یہ فعل باعث ثواب ہے اور یہ باعث عذاب۔ یہ کیفیت عارضہ ہے یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے صرف مکلف ہونے کی حیثیت سے اور باری تعالیٰ کسی چیز کا مکلف نہیں ہے اس لئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ باری تعالیٰ جو کام کرتا ہے وہ یا تو باعث ثواب ہوگا یا باعث عذاب۔

قولہ وعام المعتزلہ: اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ تمام افعال کے خالق ہیں اور اس پر قادر ہیں اور بندہ صرف کاسب ہے اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خود خالق ہے اور اس پر قادر ہے باری تعالیٰ نہیں ہیں، تو افعال اختیاریہ جب بندہ کے مقدور و مخلوق ہیں تو باری تعالیٰ کا مقدور و مخلوق نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اگر باری تعالیٰ کا بھی مقدور و مخلوق ہوگا تو مقدور و مخلوق ایک ہوا اور خالق و قادر دو ہوگئے ایک عبد دوسرا باری تعالیٰ۔ اور ایک مقدور کے دو قادر اور اسی طرح ایک مخلوق کے دو خالق نہیں ہوسکتے، اس لئے کہ یہ محال ہے لہٰذا ثابت ہوگیا افعال اختیاریہ کا خالق اور اس پر قادر اللہ تعالیٰ نہیں ہوسکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں باری تعالیٰ قادر ہے اور بندہ بھی قادر ہے لیکن دونوں کی حیثیت میں فرق ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے اور بندہ صرف اتنا ہی قادر ہے جتنا اس کو قدرت دی گئی ہے تو جب اعتبار بدل گیا تو کوئی اشکال وارد نہیں ہوگا۔

وَلَهٗ صِفَاتٌ لِمَاثَبَتَ مِنْ اَنَّهٗ تَعَالیٰ عَالِمٌ قَادِرٌ حَیٌّ اِلیٰ غَیْرِ ذٰلِکَ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ كُلًّامِّنْ ذٰلِکَ یَدُلُّ عَلیٰ مَعْنیً زَائِدٍ عَلیٰ مَفْهُوْمِ الْوَاجِبِ وَلَیْسَ الْکُلُّ اَلْفَاظاً مُتَرَادِفَةً وَاَنَّ صِدْقَ الْمُشْتَقِّ عَلَی الشَّیْئِ یَقْتَضِیْ ثُبُوْتَ مَاخَذِ الْاِشْتِقَاقِ لَهٗ فَثَبَتَ لَهٗ صِفَةُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْحَیٰوةِ وَغَیْرِ ذٰلِکَ لَا كَمَا یَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَةُ اَنَّهٗ عَالِمٌ لَاعِلْمَ لَهٗ وَقَادِرٌ لَاقُدْرَةَ لَهٗ اِلیٰ غَیْرِ ذٰلِکَ فَاِنَّهٗ مُحَالٌ ظَاهِرٌ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا اَسْوَدُ لَاسَوَادَ لَهٗ وَقَدْ نَطَقَتِ النُّصُوْصُ بِثُبُوْتِ عِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ وَغَیْرِهِمَا وَدَلَّ صُدُوْرُ الْاَفْعَالِ الْمُتْقِنَةِ عَلیٰ وُجُوْدِ عِلْمِهٖ وَقُدْرَتِهٖ لَاعَلیٰ مُجَرَّدِ تَسْمِیَتِهٖ عَالِمًا وَقَادِرًا.

ترجمہ: اور خاص اس کے لئے کچھ صفات ہیں اس چیز کی وجہ سے جو ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر، حی وغیرہ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک ایسے معنیٰ پر دلالت کرتا ہے جو واجب کے مفہوم پر زائد ہے اور یہ سب مترادف الفاظ نہیں ہیں، اور یہ (بھی معلوم ہے) کہ اسم مشتق کا کسی چیز پر صادق آنا اس کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے، لہٰذا اس کے لئے علم، حیات، قدرت وغیرہ صفات ثابت ہیں، ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ گمان کرتے ہیں کہ وہ عالم ہے اس کے لئے علم ثابت نہیں ہے، اور وہ قادر ہے اس کے لئے قدرت ثابت نہیں ہے اس لئے کہ یہ صریح محال ہے ہمارے یہ کہنے کے درجہ میں ہے کہ (فلاں شی) سیاہ تو ہے لیکن اس کے اندر سیاہی بالکل نہیں ہے، اور نصوص بھی اس کے علم، قدرت وغیرہ صفات کے ثبوت کو بیان کرتی ہیں اور مستحکم افعال کا صدور بھی اس کے علم و قدرت کے وجود پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ محض اس کے

عالم وقادر نام ہونے پر۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے چند مخصوص صفات ہیں جو ازلی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں تو ایک باری تعالیٰ کی ذات ہے جو واجب الوجود ہے اور اس کے علاوہ اور بھی اس کی صفات ہیں کہ وہ قادر ہے عالم ہے، مرید ہے، حی ہے وغیرہ ذلک۔

تو یہ علم وقدرت وغیرہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ صفت ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو ایسے مفہوم پر دلالت کرے جو ذات کے مفہوم کے ماسوا ہو، اور یہ صفات یعنی علم وقدرت حیات وغیرہ باری تعالیٰ کی ذات واجب الوجود کے مترادف اور ہم معنی الفاظ نہیں ہیں بلکہ اس کے علاوہ دوسرے مفہوم پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ سب باری تعالیٰ کی صفات ہیں۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جب اس کے لئے عقل اور شرع دونوں کی رو سے عالم، قادر، حی، ہونا ثابت ہے تو اس کے لئے صفت علم، قدرت وحیات بھی ثابت ہوگا اس لئے کہ علیم وقادر وغیرہ مشتق کا صیغہ ہیں، اور مشتق کا صیغہ کسی کے لئے اسی وقت ثابت ہوسکتا ہے جبکہ اس کے لئے پہلے مشتق منہ کو ثابت مانا جائے تو جب قرآن کے اندر باری تعالیٰ کو علیم اور قادر وغیرہ کہا گیا تو معلوم ہوا کہ اس کے لئے صفت علم وقدرت بھی ثابت ہے۔

تو ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کے لئے علیم وقدیر وغیرہ اسماء مشتقہ ثابت ہیں تو اس کے لئے مشتق منہ بھی یعنی علم وقدرت وغیرہ بھی ثابت ہیں، معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ باری تعالیٰ علیم ضرور ہے لیکن اس کے لئے صفت علم ثابت نہیں ہے اسی طرح وہ قادر بھی ہے لیکن اس کے لئے صفت قدرت ثابت نہیں ہے۔

اور معتزلہ کا یہ کہنا غلط ہے صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اسم مشتق کا ثبوت تو ہو لیکن مشتق منہ کا ثبوت نہ ہو یہ بالکل محال ہے جیسے کہ یہ کہنا بالکل محال ہے کہ فلاں چیز سیاہ ہے لیکن اس میں سیاہی نہیں ہے یا فلاں چیز سفید ہے لیکن اس میں سفیدی نہیں ہے تو جیسے یہ کہنا غلط ہے اسی طرح معتزلہ کا یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اللہ تعالیٰ علیم تو ہے لیکن اس میں صفت علم نہیں ہے۔ اور ہمارے پاس دلیل عقلی اور نقلی دونوں قسم کی دلیلیں موجود ہیں۔

دلیل عقلی: جب آپ یہ مانتے ہیں کہ اس پورے عالم کا نظام جو محکم افعال اور عجائب ایجادات پر مشتمل ہے اس کا تعلق اللہ تعالیٰ سے ہے تو چونکہ موجد کے لئے علم وحیات وقدرت ضروری ہے اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ باری تعالیٰ کے لیے یہ صفات یعنی علم وغیرہ ثابت ہیں ورنہ پھر تو وہ نام کا موجد ہوگا۔

دلیل نقلی: وہ آیات ونصوص ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کے علم وسمع وبصر وغیرہ کا بیان ہے، خلاصہ یہ کہ دونوں قسم کی دلیلوں سے باری تعالیٰ کے لئے علم وقدرت وغیرہ صفات ثابت ہوتی ہیں۔

وَلَيْسَ النِّزَاعُ فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِيْ هِيَ مِنْ جُمْلَةِ الْكَيْفِيَّاتِ وَالْمَلَكَاتِ لِمَاصَرَّحَ بِهٖ

مَشَائِخُنَا مِنْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالیٰ حَیٌّ وَلَهٗ حَیٰوةٌ اَزَلِیَّةٌ لَیْسَتْ بِعَرَضٍ وَلَامُسْتَحِیْلُ الْبَقَاءِ وَاللّٰهُ تَعَالیٰ عَالِمٌ وَلَهٗ عِلْمٌ اَزَلِیٌّ شَامِلٌ لَیْسَ بِعَرَضٍ وَلَا مُسْتَحِیْلُ الْبَقَاءِ وَلَا ضَرُوْرِیٌّ وَلَا مُکْتَسَبٌ وَکَذَا فِیْ سَائِرِ الصِّفَاتِ بَلِ النِّزَاعُ فِیْ اَنَّهٗ کَمَا اَنَّ لِلْعَالِمِ مِنَّا عِلْمًا هُوَ عَرَضٌ قَائِمٌ بِهٖ زَائِدٌ عَلَیْهِ حَادِثٌ فَهَلْ لِصَانِعِ الْعَالَمِ عِلْمٌ هُوَ صِفَةٌ اَزَلِیَّةٌ قَائِمَةٌ بِهٖ زَائِدَةٌ عَلَیْهِ وَکَذَا جَمِیْعُ الصِّفَاتِ فَاَنْکَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ وَالْمُعْتَزِلَةُ وَزَعَمُوْا اَنَّ صِفَاتَهٗ عَیْنُ ذَاتِهٖ بِمَعْنٰی اَنَّ ذَاتَهٗ یُسَمّٰی بِاعْتِبَارِ التَّعَلُّقِ بِالْمَعْلُوْمَاتِ عَالِمًا وَبِالْمَقْدُوْرَاتِ قَادِرًا اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ فَلَا یَلْزَمُ تَکَثُّرٌ فِی الذَّاتِ وَلَا تَعَدُّدٌ فِی الْقُدَمَاءِ وَالْوَاجِبَاتِ وَالْجَوَابُ مَا سَبَقَ مِنْ اَنَّ الْمُسْتَحِیْلَ تَعَدُّدُ الذَّوَاتِ الْقَدِیْمَةِ وَهُوَ غَیْرُ لَازِمٍ وَیَلْزَمُکُمْ کَوْنُ الْعِلْمِ مَثَلًا قُدْرَةً وَحَیٰوةً وَعَالِمًا وَحَیًّا وَقَادِرًا وَصَانِعًا لِلْعَالَمِ وَمَعْبُوْدًا لِلْخَلْقِ وَکَوْنُ الْوَاجِبِ غَیْرَ قَائِمٍ بِذَاتِهٖ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ مِنَ الْمُحَالَاتِ۔

ترجمہ: اور نزاع اس علم وقدرت میں نہیں ہے جو منجملہ کیفیات اور ملکات کے ہے اس لئے کہ ہمارے مشائخ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اس کے لئے ایسی حیات ہے جو ازلی ہے عرض نہیں ہے اور نہ اس کا بقا محال ہے، اور اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کے لئے ایسا علم ثابت ہے جو ازلی ہے عام ہے، نہ تو عرض ہے اور نہ اس کا بقاء محال ہے اور نہ ضروری ہے اور نہ کسبی ہے اور اسی طرح تمام صفات کے بارے میں سمجھو۔ بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جیسے ہم میں سے ایک عالم کے لئے ایسا علم ہے، جو عرض ہے اس کے ساتھ قائم ہے اس پر زائد ہے، حادث ہے، تو کیا صانع عالم کے لئے بھی ایسا ہی علم ہے جو اس کی ازلی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو اس کی ذات پر زائد ہو، اور اسی طرح تمام صفات کا حال ہو تو فلاسفہ اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا اور یہ کہا کہ اس کی صفات اس کی ذات کا عین ہیں اس معنی کر کہ اس کی ذات کو معلومات کی ذات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم اور مقدورات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے قادر کہا جاتا ہے، اسی طرح اس کے علاوہ اسماء صفات کا حال ہے، لہٰذا نہ تو ذات واجب میں تکثر لازم آئے گا اور نہ قدماء اور واجبات کا تعدد لازم آئے گا۔ اور جواب وہی ہے جو گذر چکا کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں آرہا ہے، البتہ تمہارے اوپر لازم آرہا ہے مثلاً علم کے قدرت ہونے کا اور حیات وعالم، حی وقادر وصانع عالم اور معبود خلق ہونے کا اور واجب تعالیٰ کے غیر قائم بالذات ہونے کا اور اس کے علاوہ دیگر محالات لازم آرہے ہیں۔

تشریح: بعض حضرات نے یہ سمجھا کہ ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف اس علم وقدرت کے بارے میں ہے جو کیفیات کی جنس سے ہیں کہ ہم تو باری تعالیٰ کے لئے اس کے ثبوت کے قائل ہیں اور معتزلہ اس کے منکر ہیں۔ شارح اس کی تردید فرماتے ہیں کہ یہ سمجھنا غلط ہے کیونکہ ہمارے مشائخ نے اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت کے ازلی ہونے کی صراحت کی ہے۔ اور کیفیات تو از قبیل اعراض

ہونے کی وجہ سے حادث ہیں لہٰذا جو علم وقدرت کیفیات کی جنس سے ہے، وہ باتفاق اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں ہے، بلکہ اختلاف اس بات میں ہے کہ چونکہ صفت ایسے مفہوم کو کہتے ہیں جو ذات کے ماسوا پر دلالت کرے۔ تو کیا اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی صفت ثابت ہے جو زائد علی الذات ہو اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو اور ازلی ہو تو ہم اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی صفت ثابت مانتے ہیں اور معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے ایسی صفت ثابت نہیں ہے جو زائد علی الذات ہو اور ازلی وقدیم ہو بلکہ اس کی صفات عین ذات ہیں، اس لئے کہ اگر غیر ذات ہوں تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور صفات چونکہ متعدد ہیں اس لئے تعدد قدماء بھی لازم آئے گا جو منافی توحید ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ صفات عین ذات ہیں اور اس کا عالم وقادر ہونا وغیرہ ایک اضافی اور اعتباری چیز ہے کہ ذات باری کو اس اعتبار سے کہ اس کا تعلق معلومات سے ہے عالم اور اس اعتبار سے کہ اس کا تعلق مقدورات سے ہے قادر اور اسی طرح اس اعتبار سے کہ اس کا تعلق مسموعات سے ہے سمیع اور اس اعتبار سے کہ مبصرات سے ہے بصیر کہا جاتا ہے، اور چونکہ یہ تعلقات ذات باری سے خارج ہیں لہٰذا ان کی کثرت سے تعدد قدماء وغیرہ لازم نہیں آئے گا۔

اور ہم اہل سنت صفات باری کو عین ذات باری نہیں مانتے، رہا معتزلہ کا یہ اعتراض کہ صفات کو قدیم اور زائد علی الذات ماننے سے تعدد قدماء لازم آتا ہے تو شارحؒ نے اس کا جواب وہی دیا ہے تو متعدد مرتبہ گذر چکا ہے وہ یہ کہ منافی توحید تعدد ذوات قدیم ہے کہ جیسی باری تعالیٰ کی ذات ہے ویسے ہی کوئی اور ذات مانیں تو یہ منافی توحید ہے لیکن تعدد صفات قدیم منافی توحید نہیں ہے اور یہاں ہمارے قول پر جو تعدد لازم آ رہا ہے وہ تعدد صفات قدیم ہے نہ کہ تعدد ذوات قدیم لہٰذا کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

قولہ ویلزمکم: شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر معتزلہ کا کہنا مان لیا جائے اور یہ فیصلہ کر دیا جائے کہ صفات عین ذات باری تعالیٰ ہیں تو بہت سے محالات واشکالات وارد ہوں گے۔

(۱) **پہلا اشکال:** معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ تمام صفات ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں، اور چونکہ عینیت کا تعلق جانبین سے ہوتا ہے لہٰذا اگر صفات عین ذات باری ہوں گی تو ذات باری بھی ہر صفت کا عین ہوگی اس صورت میں یہ کہنا ممکن ہوگا کہ مثلاً علم ذات باری کا عین ہے اور ذات باری قدرت کا عین ہے لہٰذا علم قدرت کا عین ہے اور مثلاً علم ذات باری کا عین ہے اور ذات باری حیات کا عین ہے لہٰذا علم حیات کا عین ہے، اسی طرح مثلاً علم ذات باری کا عین ہے اور ذات باری عالم ہے لہٰذا علم عالم ہے اس اسی طرح مثلاً علم ذات باری کا عین ہے اور ذات باری قادر ہے لہٰذا علم قادر ہے اسی طرح مثلاً علم ذات باری کا عین ہے اور ذات باری معبود خالق ہے لہٰذا علم معبود خلق ہے الغرض صفات کو عین ذات باری ماننے سے علم اور حیات وقدرت، عالم وعلم، قادر وقدرت، معبود خلق وصانع عالم وغیرہ کا ایک ہونا لازم آئے گا اور ظاہر ہے کہ ان سب چیزوں کا ایک ہی شی ہونا محال ہے۔

(۲) **دوسرا اشکال** یہ ہے کہ اس سے بڑھ کر ایک اور اشکال وارد ہوگا وہ یہ کہ جب آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ صفات عین ذات باری ہیں تو باری تعالیٰ عین علم ہوگا اور علم ایک صفت ہے جو معلوم کے ساتھ قائم ہوتی ہے یعنی علم قائم بذاتہ نہیں ہے بلکہ غیر قائم بالذات ہے لہٰذا لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ بھی قائم بذاتہ نہ ہو اور یہ محال ہے۔ لہٰذا صفات کا عین ذات باری ہونا بھی محال ہوگا۔

(۳) **تیسرا اشکال** یہ ہے کہ اے معتزلہ جب آپ نے مثلاً صفت علم کو عین ذات کہا تو آپ نے دونوں میں تغایر کو بالکل ختم کر دیا اور جب دونوں میں تغائر نہ رہا تو ان کو ایک دوسرے پر حمل کرنا صحیح نہ ہونا چاہئے حالانکہ حمل صحیح ہوتا ہے خود قرآن کہتا ہے انّ اللّٰہ علیم، یہاں صفت علم کا حمل اللہ پر ہو رہا ہے معلوم ہوا کہ صفات عین ذات باری نہیں ہیں ورنہ اس کا ذات باری پر حمل صحیح نہ ہوتا۔

اَزَلِيَّةٌ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْكَرَّامِيَّةُ مِنْ اَنَّ لَهٗ صِفَاتٌ لٰكِنَّهَا حَادِثَةٌ لِاسْتِحَالَةِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ قَائِمَةٌ بِذَاتِهٖ ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ لَامَعْنٰى لِصِفَةِ الشَّيْئِ اِلَّا يَقُوْمُ بِهٖ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَةُ مِنْ اَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهٖ لٰكِنْ مُرَادُهُمْ نَفْيُ كَوْنِ الْكَلَامِ صَفَةً لَهٗ لَا اِثْبَاتُ كَوْنِهٖ صِفَةً لَهٗ غَيْرَ قَائِمٍ بِذَاتِهٖ.

ترجمہ: (وہ صفات) ازلی ہیں ایسا نہیں جیسا کہ کرامیہ گمان کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں، کیونکہ اس کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے، (وہ صفات) اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ صفت شئی کا کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ جو اس شئی کے ساتھ قائم ہو ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے، لیکن ان کا مقصد کلام کے اس کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے نہ کہ اس کو (یعنی کلام کو) باری تعالیٰ کی ایسی صفت ثابت کرنا ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے۔

تشریح: کرامیہ، یہ لفظ کاف کے فتحہ اور را کے تشدید کے ساتھ ہے، اور کاف کے کسرہ اور را کی تخفیف کے ساتھ بھی ہے اس فرقہ کا ظہور سلطان محمود بن سبکتگین کے زمانہ میں ہوا اس فرقہ کا بانی ابوعبداللہ محمد بن کرام ہے، اس کا کہنا یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات کا ثبوت تو ہے لیکن وہ سب حادث ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ سمع کا تحقق بغیر مسموع کے اور بصر کا تحقق بغیر مبصر کے اور کلام کا تحقق بغیر مخاطب کے نہیں ہو سکتا، اور مسموع اور مبصر و مخاطب یہ سب حادث ہیں لہٰذا ان کے متعلقات بھی حادث ہوں گے اس کا جواب یہ ہے کہ صفات کے تعلقات حادث ہیں اس سے خود صفات کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

اور اہل سنت کا کہنا یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی تمام صفات ازلی ہیں حادث نہیں ہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں اس لئے کہ اگر صفات کو حادث مانو گے تو چونکہ وہ ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اس لئے اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

قولہ قائم بذاتہ: مطلب یہ ہے کہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس لئے کہ صفت اپنے موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہے مثلاً بیاض جو کپڑے کی صفت ہے اس کے ساتھ قائم ہے، لہٰذا علم حیات وقدرت وغیرہ جو باری تعالیٰ کی صفات ہیں، یہ بھی اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے لیکن صفت کلام باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے، اور اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے کلام کو ایجاد کرتا ہے جبرئیل

کی زبان پر یا کسی رسول کی زبان پر یا لوح محفوظ میں۔ اور وہ کلام اسی غیر کے ساتھ قائم ہے گویا کہ معتزلہ اللہ تعالیٰ کو متکلم بمعنی موجد کلام مانتے ہیں۔ اور متکلم بمعنی متصف بصفت کلام نہیں مانتے یعنی معتزلہ یہ نہیں مانتے کہ اللہ تعالیٰ اس معنی کر متکلم ہے کہ کلام اس کی حقیقی صفت ہے بلکہ اس معنی کر متکلم مانتے ہیں کہ وہ کلام کا موجد ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق ماخذ اشتقاق کے موصوف پر ہوتا ہے نہ کہ اس کے موجد پر جیسے کہ اسود کا اطلاق مثلاً اس کپڑے پر ہوگا جو ماخذ اشتقاق یعنی سواد کے ساتھ متصف ہو اس صباغ پر نہیں ہوگا جو کپڑے میں سواد کو موجود کرنے والا ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ پر متکلم کا اطلاق اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ اس کو صفت کلام کے ساتھ موصوف مانا جائے، موجد ماننے کی صورت میں متکلم کا اطلاق صحیح نہیں ہوگا۔

وَلَمَّا تَمَسَّكَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِاَنَّ فِيْ اِثْبَاتِ الصِّفَاتِ اِبْطَالُ التَّوْحِيْدِ لِمَا اَنَّهَا مَوْجُوْدَاتٌ قَدِيْمَةٌ مُغَايِرَةٌ لِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَلْزَمُ قِدَمُ غَيْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَتَعَدُّدُ الْقُدَمَاءِ بَلْ تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ لِذَاتِهٖ عَلٰى مَا وَقَعَتِ الْاِشَارَةُ اِلَيْهِ فِيْ كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِيْنَ وَالتَّصْرِيْحُ بِهٖ فِيْ كَلَامِ الْمُتَاَخِّرِيْنَ مِنْ اَنَّ وَاجِبَ الْوُجُوْدِ بِالذَّاتِ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَصِفَاتُهٗ وَقَدْ كَفَرَتِ النَّصَارٰى بِاِثْبَاتِ ثَلٰثَةٍ مِنَ الْقُدَمَاءِ فَمَا بَالُ الثَّمَانِيَةِ اَوْ اَكْثَرُ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَهِيَ لَاهُوَ وَلَاغَيْرُهٗ يَعْنِيْ اَنَّ صِفَاتَ اللّٰهِ تَعَالٰى لَيْسَتْ عَيْنَ الذَّاتِ وَلَاغَيْرَ الذَّاتِ فَلَا يَلْزَمُ قِدَمُ الْغَيْرِ وَلَا تَكَثُّرُ الْقُدَمَاءِ وَالنَّصَارٰى وَاِنْ لَّمْ يُصَرِّحُوْا بِالْقُدَمَاءِ الْمُتَغَايِرَةِ لٰكِنْ لَزِمَهُمْ ذٰلِكَ لِاَنَّهُمْ اَثْبَتُوْا الْاَقَانِيْمَ الثَّلٰثَةَ هِيَ الْوُجُوْدُ وَالْعِلْمُ وَالْحَيٰوةُ وَسَمَّوْهَا الْاَبَ وَالْاِبْنَ وَرُوْحَ الْقُدُسِ وَزَعَمُوْا اَنَّ اُقْنُوْمَ الْعِلْمِ قَدِانْتَقَلَ اِلٰى بَدَنِ عِيْسٰى عليه السلام فَجَوَّزُوا الْاِنْفِكَاكَ وَالْاِنْتِقَالَ فَكَانَتْ ذَوَاتٍ مُتَغَايِرَةً.

ترجمہ: اور جب معتزلہ نے (صفات کی نفی پر) یہ دلیل پیش کی کہ صفات کے ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے کیونکہ وہ ایسی موجودات ہوں گی جو قدیم ہوں گی اللہ کی ذات کے مغائر ہوں گی لہٰذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعدد قدماء بلکہ تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ ہے متقدمین کے کلام میں اور اس کی صراحت ہے متاخرین کے کلام میں کہ واجب الوجوذ بالذات اللہ تعالیٰ ہے اور اس کی صفات ہیں اور نصاریٰ صرف تین قدماء ثابت کرنے کی وجہ سے کافر قرار دیئے گئے تو آٹھ یا اس سے زائد (قدماء ثابت کرنے والوں) کا کیا حال ہوگا؟ تو مصنفؒ نے (اس اعتراض کے) جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے قول وهی لا هو ولا غیره سے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات ہیں پس نہ تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ تعدد قدماء لازم آئے گا، اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء متغائرہ کی صراحت نہیں کی ہے لیکن ان پر یہ لازم آتا ہے کیونکہ انہوں نے تین اقنوم کو ثابت کیا اور وہ وجود، علم، حیات ہیں ان کا نام اب، ابن، روح القدس رکھا اور یہ گمان کیا کہ اقنوم علم عیسیٰ کے بدن کی طرف منتقل ہوا پس انہوں نے انفکاک اور انتقال کو جائز رکھا لہٰذا یہ

سب متغائر ذوات ہوئیں۔

تشـــریـح: ماقبل میں یہ بیان کیا تھا کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ثابت ہیں جوزائد علی الذات ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور قدیم وازلی ہیں، ذات واجب کا عین نہیں ہیں، اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی کوئی صفت ثابت نہیں ہے جوزائد علی الذات ہواور ازلی اور قدیم ہو بلکہ اس کی صفات ذات باری کا عین ہیں اور ایسی صفات کی نفی پر معتزلہ استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے ایسی صفات مانو گے جوذات باری کا عین نہ ہو بلکہ اس کی ذات کے مغائر ہواور قدیم ہوتو اس سے غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا نیز یہ صفات متعدد ہیں لہٰذا تعدد قدماء بھی لازم آئے گا بلکہ تعدد وجباء بھی لازم آئے گا جیسا کہ متقدمین کے کلام میں اشارہ کیا گیا ہے اور متاخرین کے کلام میں اس کی کھلی تصریح موجود ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ ہیں اور اس کی چند صفات ہیں اور چونکہ اللہ تعالیٰ کی صفات قدیم اور واجب دونوں ہیں اس لئے تعدد وجباء اور تعدد قدماء دونوں لازم آئے گا۔

اور غیر اللہ کا قدیم ہونا اور تعدد قدماء وتعدد وجباء یہ سب محال ہیں اس لئے کہ یہ سب توحید کے منافی ہیں لہٰذا ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات کا ہونا بھی محال ہے، نیز نصاریٰ جبکہ تثلیث کی قدامت یعنی اب، ابن، روح القدس کو قدیم ماننے کی وجہ سے کافر قرار دیئے گئے، پھر سات یا آٹھ یا اس سے زائد قدماء ماننے والوں کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے کیا ان کو کافر نہیں کہا جائے گا، تو ماتنؒ نے اپنے قول وھی لا ھو ولا غیرہ سے معتزلہ کے اس استدلال کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے، جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ منافی توحید غیر اللہ کا قدیم ہونا اور متعدد قدماء کا ہونا ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ماننے سے نہ غیر اللہ کا قدیم ہونا اور نہ تعدد قدماء لازم آتا ہے اس لئے کہ یہ اس وقت لازم آتا جبکہ یہ صفات غیر ذات باری ہوتے حالانکہ یہ صفات غیر ذات باری نہیں ہیں اور جب یہ غیر ذات باری نہیں ہیں تو پھر صفات کے قدیم ماننے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا اور نہ تعدد قدماء لازم آئے گا اس لئے کہ تعدد اشیاء کے درمیان اس وقت ہوتا ہے جبکہ ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ممکن ہو اور یہاں صفات کے درمیان ایسا ممکن نہیں ہے لہٰذا ان میں تعدد متحقق نہیں ہوگا، اور جب تعدد نہیں ہے تو تعدد قدماء کیسے لازم آئے گا، بخلاف نصاریٰ کے کہ وہ جو تین قدماء مانتے ہیں وہ غیر ذات باری ہیں لہٰذا ان کی تکفیر ضروری ہوگی۔

نصاریٰ تین اقانیم مانتے ہیں وہ یہ ہے وجود، علم، حیات اور وجود کا نام اب اور علم کا نام ابن اور حیات کا نام روح القدس رکھتے ہیں، اور نصاریٰ نے ان تینوں کے درمیان اگرچہ تغائر کی صراحت نہیں کی ہے مگر ایسی بات کہی ہے جس سے ان تینوں کے درمیان مغائرت لازم آتی ہے اور وہ بات یہ ہے کہ انہوں نے یہ کہا کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے حضرت عیسیٰؑ کے جسم میں منتقل ہوگیا ہے اور انتقال کے لئے ایک منقول عنہ اور ایک منقول الیہ ہوتا ہے اور ان دونوں میں تغائر ہوتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اقنوم علم غیر ذات ہے، اور غیر اللہ کو قدیم ماننا منافی توحید ہے اس لئے ان کی تکفیر کی جائے گی۔

وَلِقَائِلٍ اَنْ يَّمْنَعَ تَوَقُّفَ التَّعَدُّدِ وَالتَّكَثُّرِ عَلَى التَّغَايُرِ بِمَعْنٰى جَوَازِ الْاِنْفِكَاكِ لِلْقَطْعِ بِاَنَّ مَرَاتِبَ الْاَعْدَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ وَالثَّلٰثَةِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مُتَعَدِّدَةٌ مُتَكَثِّرَةٌ مَعَ اَنَّ الْبَعْضَ جُزْءٌ مِّنَ الْبَعْضِ وَالْجُزْءُ لَايُغَايِرُ الْكُلَّ وَاَيْضًا لَايُتَصَوَّرُ نِزَاعٌ مِّنَ اَهْلِ السُّنَّةِ فِيْ كَثْرَةِ الصِّفَاتِ وَتَعَدُّدِهَا مُتَغَايِرَةً كَانَتْ اَوْ غَيْرَ مُتَغَايِرَةٍ۔ فَالْاَوْلٰى اَنْ يُّقَالَ الْمُسْتَحِيْلُ تَعَدُّدُ ذَوَاتٍ قَدِيْمَةٍ لَاذَاتٍ وَصِفَاتٍ وَاَنْ لَّايُجْتَرَأَ عَلَى الْقَوْلِ بِكَوْنِ الصِّفَاتِ وَاجِبَةَ الْوُجُوْدِ لِذَاتِهَا بَلْ يُقَالُ هِيَ وَاجِبَةٌ لَا لِغَيْرِهَا بَلْ لِمَا لَيْسَ عَيْنَهَا وَلَا غَيْرَهَا اَعْنِيْ ذَاتَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَتَقَدَّسَ وَيَكُوْنُ هٰذَا مُرَادَ مَنْ قَالَ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ لِذَاتِهٖ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَصِفَاتُهٗ يَعْنِيْ اَنَّهَا وَاجِبَةٌ لِذَاتِ الْوَاجِبِ تَعَالٰى وَتَقَدَّسَ وَاَمَّا فِيْ نَفْسِهَا فَهِيَ مُمْكِنَةٌ وَلَا اِسْتِحَالَةَ فِيْ قِدَمِ الْمُمْكِنِ اِذَا كَانَ قَائِمًا بِذَاتِ الْقَدِيْمِ وَاجِبًا بِهٖ غَيْرَ مُنْفَصِلٍ عَنْهُ فَلَيْسَ كُلُّ قَدِيْمٍ اِلٰهًا حَتّٰى يَلْزَمَ مِنْ وُجُوْدِ الْقُدَمَاءِ وُجُوْدُ الْاٰلِهَةِ لٰكِنْ يَنْبَغِيْ اَنْ يُّقَالَ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدِيْمٌ بِذَاتِهٖ مُوْصُوْفٌ بِصِفَاتِهٖ وَلَايُطْلَقُ الْقَوْلُ بِالْقُدَمَاءِ لِئَلَّا يَذْهَبَ الْوَهْمُ اِلٰى اَنَّ كُلًّا مِّنْهَا قَائِمٌ بِذَاتِهٖ مُوْصُوْفٌ بِصِفَاتِ الْاُلُوْهِيَّةِ۔

ترجمہ: اور اعتراض کرنے والے کے لئے جائز ہے کہ وہ تعدد اور تکثر کے تغایر یعنی امکان انفکاک پر موقوف ہونے کا انکار کردے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مراتب عدد یعنی واحد، اثنین، ثلاثہ وغیرہ متعدد اور متکثر ہیں، باوجود اس کے کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض کا جز ہیں، اور جز کل کا مغائر نہیں ہوتا نیز اہل سنت کی طرف سے صفات کے کثیر اور اس کے متعدد ہونے کے سلسلہ میں اختلاف کا تصور نہیں کیا جا سکتا خواہ وہ متغائر ہوں یا نہ ہوں، پس بہتر یہ ہے کہ کہا جائے محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ ذات مع صفات کا، اور یہ کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہنے کی جرأت نہ کی جائے، بلکہ کہا جائے کہ وہ ثابت ہیں اپنے غیر کے لئے نہیں بلکہ اس ذات کے لئے جو نہ ان صفات کا عین ہے اور نہ ان کا غیر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے، اور یہی مراد ہوگی ان لوگوں کی جنہوں نے یہ کہا کہ واجب الوجود لذاتہ وہی اللہ تعالیٰ ہیں اور اس کی صفات ہیں، یعنی صفات ثابت ہیں واجب تعالیٰ وتقدس کی ذات کے لئے۔

بہرحال اپنی ذات کے اعتبار سے تو وہ ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جب کہ وہ قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو، اس کی وجہ سے واجب ہو اس سے منفصل نہ ہو، پس ہر قدیم الٰہ نہیں ہے کہ بہت سے قدماء کے وجود سے بہت سے الٰہ کا وجود لازم آئے لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے لحاظ سے قدیم ہے، اپنی صفات کے ساتھ موصوف ہے اور قدماء کا قول نہ بولا جائے تاکہ اس بات کی طرف وہم نہ جائے کہ ان صفات میں سے ہر ایک قائم بالذات ہے صفات

الوہیت کے ساتھ متصف ہے۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تعدد اور تکثر کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ دو شئی آپس میں مغائر ہوں، اور چونکہ صفات اور ذات باری میں اور اسی طرح باہم ایک دوسرے میں تغائر نہیں ہے کیونکہ ایک کا دوسرے سے انفکاک ممکن نہیں ہے اس لئے تعدد اور تکثر ہی نہیں پایا گیا جس سے توحید باطل ہو اور تعدد قدماء لازم آئے۔

اب شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس پر ایک اشکال ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تعدد اور تکثر کے لئے تغائر ضروری نہیں ہے بلکہ اگر تغائر نہ بھی ہو تب بھی تعدد پایا جا سکتا ہے، مثلاً عدد دو اور چار اس میں تعدد اور تکثر یقیناً ہے مگر دو چار کے مغائر نہیں ہے کیونکہ چار کل ہے اور دو اس کا جز ہے اور جز کل کے مغائر نہیں ہوا کرتا کیونکہ اگر دو کو چار سے جدا کر دیا جائے تو پھر چار چار نہیں رہے گا بلکہ دو ہو جائے گا، تو معلوم ہوا کہ تعدد کے لئے مغائرت ضروری نہیں ہے بلکہ اتحاد کی صورت میں بھی تکثر یا تعدد پایا جا سکتا ہے، اسی طرح اہل سنت والجماعت کے نظریہ کے مطابق صفات اور ذات باری میں نسبت لا عین اور لا غیر کی ہے اور صفات باری میں بھی آپس میں لا عین اور لا غیر نسبت ہے تو صفات میں آپس میں اگرچہ غیریت نہیں ہے لیکن وہ متعدد ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ معتزلہ کے استدلال کے جواب کے لئے اہل سنت والجماعت نے جو راستہ اختیار کیا ہے (کہ یہ صفات قدیم ہیں لیکن غیر اللہ نہیں ہیں اور جب غیریت نہیں تو تعدد بھی نہیں پایا گیا یعنی تعدد صفات کا انکار کرنا) یہ راستہ اختیار کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے جواب دینے کے لئے وہی پرانا راستہ اختیار کرنا چاہئے کہ ذوات قدیمہ کا تعدد منافی توحید ہے اگر صفات میں تعدد ہو مگر ذات ایک ہی رہے تو یہ تعدد منافی توحید نہیں ہے اور یہاں تعدد صرف صفات میں لازم آرہا ہے کیونکہ ہم صفات کو عین ذات نہیں مانتے پس ثابت ہو گیا کہ صفات کو متعدد اور قدیم ماننا منافی توحید نہیں ہے۔

قولہ وان لا یجترء: اس کا عطف ان یقال پر ہے اور اصل عبارت یوں ہے فالاولی ان لا یجترء الخ متاخرین نے معتزلہ کے استدلال کے جواب میں یہ کہا کہ صفات واجب الوجود لذاتہ ہیں۔ شارحؒ یہاں یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہنے کی جرأت نہ کی جائے اس لئے کہ توحید کے دلائل مطلقاً واجب الوجود کی وحدانیت پر دلالت کرتے ہیں بلکہ یہ کہا جائے کہ یہ صفات واجب ہیں ایسی ذات کی وجہ سے جو ان کا نہ عین ہے اور نہ غیر اور وہ اللہ تعالیٰ ہیں یعنی یہ صفات فی نفسہ واجب الوجود نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے واجب الوجود ہونے کی وجہ سے ہیں۔ متقدمین اور متاخرین نے جو یہ کہا کہ واجب الوجود لذاتہ صرف باری تعالیٰ ہیں اور اس کی صفات ہیں ان کی بھی یہی مراد ہے کہ یہ صفات لذاتہ واجب نہیں ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی وجہ سے واجب ہیں۔ رہا فی نفسہ تو یہ صفات فی نفسہ ممکن ہیں اس لئے کہ یہ اپنے وجود میں ذات باری کے محتاج ہیں لیکن چونکہ یہ صفات ایسی ذات کے ساتھ قائم ہیں جو واجب الوجود ہے اور اس سے غیر منفصل ہیں اس لئے یہ بھی واجب ہو گئے، اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک ممکن قدیم ہو اس لئے کہ فاعل کی دو قسمیں ہیں فاعل مختار، فاعل موجب، فاعل مختار کا فعل حادث اور فاعل

موجب کا فعل قدیم ہوتا ہے اہل سنت کے نزدیک باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں لیکن ان آٹھ صفات میں موجب ہیں اور ان صفات کا بطور ایجاب کے پائے جانے میں کوئی نقص بھی نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ جس طرح سخاوت ایک صفت کمالیہ ہے وہ کسی شخص میں اگر پیدائشی ہو تو وہ باعث نقص نہیں اسی طرح صفات کمالیہ کے بطور ایجاب کے پائے جانے میں ذات باری میں کوئی نقص نہیں آتا ہے اور اتفاق سے یہ ساری صفات صفات کمالیہ ہی ہیں اور جب ان صفات کا صدور بطور ایجاب کے ہے اور فاعل موجب کا فعل قدیم ہوتا ہے تو یہ ممکن بھی لامحالہ قدیم ہوگا تو یہ ممکن ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کی وجہ سے قدیم ہے اور جب ایک ممکن چیز قدیم ہوسکتی ہے تو پھر ہر قدیم کو معبود بھی نہیں کہا جاسکتا، کہ متعدد صفات کے پائے جانے سے متعدد معبود کا ہونا لازم آئے۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ متقدمین اور متاخرین کا یہ کہنا کہ صفات واجب الوجود لذاتہ ہیں یہ اگرچہ دوسرے معنی کے اعتبار سے صحیح ہے مگر اس کو واجب کا عنوان نہ دیا جائے کہ جس سے سننے والے یہ سمجھیں کہ واجب کئی ہیں بلکہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ ان اللہ قدیم موصوف بصفاتہ یعنی باری تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہے۔

وَلِصُعُوْبَةِ هٰذَا الْمَقَامِ ذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَاسِفَةُ اِلٰى نَفْيِ الصِّفَاتِ وَالْكَرَّامِيَّةُ اِلٰى نَفْيِ قِدَمِهَا وَالْاَشَاعِرَةُ اِلٰى نَفْيِ غَيْرِيَّتِهَا وَعَيْنِيَّتِهَا۔

ترجمہ: اور اس مقام کے دشوار ہونے کی وجہ سے ہی معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کی طرف اور کرامیہ صفات کے قدیم ہونے کی نفی کی طرف اور اشاعرہ صفات کے غیر ذات اور عین ذات ہونے کی نفی کی طرف گئے ہیں۔

تشریح: عبارت مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ ذات باری کے لئے صفات مذکورہ کا ثابت کرنا اگرچہ عقل ونقل دونوں کے مطابق ہے لیکن اس پر بہت سے شبہات اور اعتراضات وارد ہوتے ہیں جس کی بناء پر ہر مذہب والوں نے اپنی عقل وفہم کے مطابق ان اعتراضات کو دفع کرنے کی کوشش کی، چنانچہ معتزلہ نے یہ دیکھا کہ اگر صفات کو ثابت مانتے ہیں تو حادث ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا اور قدیم ماننے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا اور یہ دونوں باتیں محال ہیں اس لئے انہوں نے سرے سے صفات کے ثبوت کا انکار کر دیا اور یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے الگ سے کوئی صفت نہیں ہے۔ اور کرامیہ نے یہ کہا کہ اس کے لئے صفت تو ثابت ہے لیکن قدیم نہیں ہے بلکہ حادث ہے اس لئے کہ قدیم ماننے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا جو محال ہے، اور کرامیہ کے یہاں باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام منافی توحید نہیں ہے بلکہ جائز ہے۔ اور اشاعرہ جو حق جماعت ہے انہوں نے یہ دیکھا کہ صفات کو حادث ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے اس لئے صفات کو قدیم کہا اب رہا یہ کہ اس سے غیر اللہ کا قدیم ہونا اور تعدد قدماء لازم آتا ہے تو اس اعتراض سے بچنے کے لئے متقدمین نے یہ کہا کہ یہ صفات قدیمہ باری تعالیٰ کی نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات ہیں اور متاخرین میں سے بعض نے یہ کہا کہ یہ غیر ذات ہیں اور غیر ذات باری کا قدیم ہونا مطلقاً منافی توحید نہیں ہے بلکہ تعدد ذوات قدیم منافی توحید

ہے، تعدد صفات قدیمہ منافی توحید نہیں ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا فِى الظَّاهِرِ رَفْعٌ لِلنَّقِيْضَيْنِ وَفِى الْحَقِيْقَةِ جَمْعٌ بَيْنَهُمَا لِاَنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنَ الشَّيْءِ اِنْ لَّمْ يَكُنْ هُوَ الْمَفْهُوْمَ مِنَ الْاٰخَرِ فَهُوَ غَيْرُهٗ وَاِلَّا فَعَيْنُهٗ وَلَا يُتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ قُلْنَا قَدْ فَسَّرُوْا الْغَيْرِيَّةَ بِكَوْنِ الْمَوْجُوْدَيْنِ بِحَيْثُ يُقْدَرُ وَيُتَصَوَّرُ وُجُوْدُ اَحَدِهِمَا مَعَ عَدَمِ الْاٰخَرِ اَىْ يُمْكِنُ الْاِنْفِكَاكُ بَيْنَهُمَا وَالْعَيْنِيَّةَ بِاتِّحَادِ الْمَفْهُوْمِ بِلَا تَفَاوُتٍ اَصْلًا فَلَا يَكُوْنَانِ نَقِيْضَيْنِ بَلْ يُتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ بِاَنْ يَّكُوْنَ الشَّيْءُ بِحَيْثُ لَا يَكُوْنُ مَفْهُوْمُهٗ مَفْهُوْمَ الْاٰخَرِ وَلَا يُوْجَدُ بِدُوْنِهٖ كَالْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ وَالصِّفَةِ مَعَ الذَّاتِ وَبَعْضِ الصِّفَاتِ مَعَ الْبَعْضِ فَاِنَّ ذَاتَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَصِفَاتِهٖ اَزَلِيَّةٌ وَالْعَدَمُ عَلَى الْاَزَلِيِّ مُحَالٌ وَالْوَاحِدُ مِنَ الْعَشَرَةِ يَسْتَحِيْلُ بَقَاؤُهٗ بِدُوْنِهَا وَبَقَاؤُهَا بِدُوْنِهٖ اِذْ هُوَ مِنْهَا فَعَدَمُهَا عَدَمُهٗ وَوُجُوْدُهَا وُجُوْدُهٗ بِخِلَافِ الصِّفَاتِ الْمُحْدَثَةِ فَاِنَّ قِيَامَ الذَّاتِ بِدُوْنِ تِلْكَ الصِّفَةِ الْمُعَيَّنَةِ مُتَصَوَّرٌ فَتَكُوْنُ غَيْرَ الذَّاتِ كَذَا ذَكَرَهُ الْمَشَائِخُ۔

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ ظاہر میں ارتفاع نقیضین ہے اور حقیقت میں اجتماع نقیضین ہے اس لئے کہ ایک شی کا مفہوم اگر بعینہٖ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور دونوں کے درمیان کسی واسطہ کا تصور نہیں کیا جاتا۔ ہم جواب دیں گے کہ ہمارے مشائخ نے غیریت کی تفسیر کی ہے دو موجود کے اس طرح ہونے کے ساتھ کہ دونوں میں سے ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ کیا جا سکے یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو، اور عینیت کی تفسیر کی ہے دو چیزوں کے مفہوم کے بلا کسی تفاوت کے ایک ہونے کے ساتھ۔ لہٰذا یہ دونوں نقیض نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جا سکے گا، بایں طور کہ ایک شی ایسی ہو کہ اس کا مفہوم بعینہٖ دوسرے کا مفہوم نہ ہو اور اس کے بغیر پائی بھی نہ جائے مثلاً جز کا کل کے ساتھ اور صفت کا ذات کے ساتھ اور ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشر کے محال ہے اور عشر کا بقاء بغیر واحد کے (محال ہے) اس لئے کہ وہ عشر کا جز ہے لہٰذا عشر کا عدم اس کا عدم ہے اور عشر کا وجود اس کا وجود ہے۔ برخلاف صفات حادثہ کے کہ ذات کا قیام بغیر اس معین صفت کے متصور ہے لہٰذا وہ غیر ذات ہوں گی اسی طرح مشائخ نے اس کو ذکر کیا ہے۔

تشریح: تو اشاعرہ کا یہ نظریہ کہ یہ صفات نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات اس پر بظاہر اشکال ہوتا ہے کہ یہ ارتفاع نقیضین ہے

کیونکہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض ہیں لہٰذا جب دونوں کی نفی کی گئی تو یہ ارتفاع نقیضین ہوا جو محال ہے اور حقیقت میں یہ اجتماع نقیضین ہے اس لئے کہ نقیضین میں سے ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوتی ہے لہٰذا جب مصنفؒ نے کہا کہ یہ صفات عین ذات نہیں تو معلوم ہوا کہ غیر ذات ہیں اور جب کہا کہ غیر ذات نہیں تو معلوم ہوا کہ عین ذات ہیں تو جب عینیت او رغیریت دونوں کا ثبوت ہوا تو یہ اجتماع نقیضین ہوا جو محال ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے یہ سمجھئے کہ غیریت اور عینیت کے معنی کیا ہیں؟ غیریت کے معنی یہ ہیں کہ دو چیزوں میں سے ایک کا وجود بغیر دوسرے کے پایا جا سکتا ہو یعنی ان دونوں میں انفکاک اور زوال ممکن ہو، اور عینیت کے معنی یہ ہیں کہ دو چیزوں کے مفہوم میں اتحاد ہو۔ اب جواب سنئے! جواب کا حاصل یہ ہے کہ ارتفاع نقیضین اور اجتماع نقیضین اس وقت محال ہے جبکہ ایک ہی اعتبار سے ہو اور یہاں دو اعتبار سے ہے عینیت کی نفی کسی اور اعتبار سے ہے اور غیریت کی نفی کسی اور اعتبار سے ہے۔ مثلاً صفات اور ذات باری میں غیریت نہیں ہے اس لئے کہ ذات باری کا وجود بغیر ان صفات کے ممکن نہیں ہے کیونکہ دونوں ازلی ہیں اور دونوں کا عدم اور زوال محال ہے۔ اور جب غیریت نہیں تو لا غیر ہوں گی اور چونکہ واجب الوجود کا مفہوم وہ نہیں ہے جو صفات مثلاً علم وقدرت کا مفہوم ہے تو معلوم ہوا کہ صفات اور ذات باری میں عینیت نہیں ہے اور جب عینیت نہیں تو لا عین ہوں گی۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ یہ صفات لا غیر ہیں وجود کے اعتبار سے اور لا عین ہیں مفہوم کے اعتبار سے اور جب اعتبارات بدل گئے تو ارتفاع نقیضین و اجتماع نقیضین نہیں پایا گیا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ایسی دو شی کے درمیان ارتفاع نقیضین اور اجتماع نقیضین محال نہیں ہے جس کے مفہوم میں تغائر ہو اور وجود میں اتحاد ہو۔ اسی طرح صفات باری ہیں کہ آپس میں ان میں غیریت نہیں ہے اس لئے کہ ایک صفت کا وجود بغیر دوسری صفت کے ممکن نہیں، کیونکہ تمام صفات ازلی ہیں ایک کا دوسرے سے انفکاک ممکن نہیں اور چونکہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں ہے اس لئے ان میں عینیت بھی نہ ہوگی۔

اسی طرح جزء وکل کا بھی معاملہ ہے، کہ ان میں بھی لا عین اور لا غیر کی نسبت ہے اس لئے کہ دونوں کا مفہوم جدا جدا ہے کیونکہ جزء کا مفہوم تو یہ ہے کہ جس سے کوئی چیز مرکب ہو اور کل کا مفہوم یہ ہے کہ جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو، لیکن وجود میں اتحاد ہے اس لئے کہ جزء بغیر کل کے اور کل بغیر جزء کے نہیں پایا جاتا، کل کا بغیر جزء کے نہ پایا جانا بالکل واضح ہے مگر جزء کا بغیر کل کے نہ پایا جانا ذرا مخفی ہے اس لئے اس کو مثال دے کر سمجھاتے ہیں۔ دیکھئے! یہ دس کا عدد ہے اس میں ہر عدد اس کا ایک جزء ہے تو ایک کا عدد جو جزء ہے اور اس دس کے اندر پایا جا رہا ہے وہ بغیر اس دس کے نہیں پایا جا سکتا اس لئے کہ اگر دس کے بجائے نو عدد ہوں تو ایک کا عدد دس کا جزء نہیں کہلائے گا بلکہ نو کا کہلائے گا، پس ثابت ہو گیا کہ جزء بھی بغیر کل کے نہیں پایا جا سکتا۔

قولہ بخلاف الصفة المحدث: اس سے پہلے بتایا گیا کہ ذات باری اور اس کی صفات کے درمیان نسبت لا عین اور لا غیر کی ہے لیکن وہ صفات جو مخلوق کی ہیں ان میں نسبت غیریت کی ہے لا عین اور لا غیر کی نہیں ہے کیونکہ یہ صفات حادث ہیں اس لئے کہ انسان کا وجود بغیر ان صفات کے ممکن ہے مثلاً آج ہم میں صحت کی صفت ہے کل کو ہم بیمار ہو جاتے ہیں اور یہ صفت باقی

نہیں رہتی اس کے باوجود ہم باقی رہتے ہیں پس معلوم ہوا کہ ہمارا وجود بغیر ان صفات کے ممکن ہے لہٰذا ہماری ذات اور صفت میں نسبت غیریت کی ہوگی۔

اور یہ دعویٰ کہ ان میں نسبت غیریت کی ہے لاعین اور لاغیر کی نہیں ہے یہ بھی صرف خاص خاص صفت کے متعلق ہے اس لئے کہ انسان جب عدم سے وجود میں آتا ہے تو مطلق صفت اس کے اندر ضرور پائی جاتی ہے اگر کوئی صفت نہ ہوتو وجود کی صفت تو ہے ہی بہرحال ہر انسان میں کوئی نہ کوئی صفت ضرور پائی جاتی ہے بغیر کسی صفت کے انسان کا وجود محال اور ناممکن ہے ہاں جو خاص خاص صفات ہیں وہ البتہ ایسی ہیں کہ اس کے بغیر انسان کا وجود ممکن ہے لہٰذا ان ہی کے بارے میں یہ دعویٰ ہے کہ ان میں نسبت غیریت کی ہے لاعین اور لاغیر کی نہیں ہے۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُمْ إِنْ أَرَادُوْا بِهِ صِحَّةَ الْإِنْفِكَاكِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ اِنْتَقَضَ بِالْعَالَمِ مَعَ الصَّانِعِ وَالْعَرَضِ مَعَ الْمَحَلِّ إِذْ لَا يُتَصَوَّرُ وُجُوْدُ الْعَالَمِ مَعَ عَدَمِ الصَّانِعِ لِاسْتِحَالَةِ عَدَمِهِ وَلَا وُجُوْدُ الْعَرَضِ كَالسَّوَادِ مَثَلًا بِدُوْنِ الْمَحَلِّ وَهُوَ ظَاهِرٌ مَعَ الْقَطْعِ بِالْمُغَايَرَةِ اِتِّفَاقًا وَإِنِ اكْتَفَوْا بِجَانِبٍ وَاحِدٍ لَزِمَتِ الْمُغَايَرَةُ بَيْنَ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ وَكَذَا بَيْنَ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ لِلْقَطْعِ بِجَوَازِ وُجُوْدِ الْجُزْءِ بِدُوْنِ الْكُلِّ وَالذَّاتِ بِدُوْنِ الصِّفَاتِ وَمَا ذُكِرَ مِنِ اسْتِحَالَةِ بَقَاءِ الْوَاحِدِ بِدُوْنِ الْعَشَرَةِ ظَاهِرُ الْفَسَادِ.

ترجمہ: اور اس میں ایک اشکال ہے اگر انہوں نے (غیریت کی تعریف میں) امکان انفکاک سے جانبین سے انفکاک کا صحیح ہونا مراد لیا ہے تو یہ تعریف ٹوٹ جائے گی عالم اور صانع اور عرض و محل کی وجہ سے، کیونکہ صانع کے عدم کے ساتھ عالم کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا صانع کا عدم محال ہونے کی وجہ سے اور نہ ہی عرض مثلاً سواد کے وجود کا بغیر محل کے (تصور کیا جاسکتا ہے) اور یہ ظاہر ہے باوجودیکہ بالاتفاق مغایرت قطعی ہے اور اگر ایک ہی جانب سے کافی سمجھیں تو مغایرت لازم آئے گی جز وکل کے درمیان اور اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان جز ء کے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفت کے پائے جانے کے امکان کے قطعی ہونے کی وجہ سے اور وہ جو ذکر کیا گیا ہے یعنی بغیر عشرہ کے واحد کے بقا کا محال ہونا اس کا فساد ظاہر ہے۔

تشریح: صفات باری کے بارے میں اشاعرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ لاعین ہیں اور لاغیر، پھر اس پر اعتراض ہوا کہ یہ اجتماع نقیضین ہے تو اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ غیریت نام ہے اس بات کا کہ دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے سے انفکاک اور جدا ہونا ممکن ہو تو اب اس پر اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ غیریت کا یہ معنی بیان کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ اس انفکاک سے آپ کی کیا مراد ہے انفکاک من الجانبین یا من جانب واحد ہے (اگر دو چیزوں میں اس طرح کا تعلق ہو کہ ان میں سے ہر ایک کا وجود بغیر دوسرے کے ممکن ہو تو یہ انفکاک من الجانبین ہے، اور اگر تعلق دو چیزوں کے درمیان

ایسا ہو کہ ایک کا وجود بغیر دوسرے کے تو محال ہو لیکن دوسرے کا وجود بغیر اس کے محال نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو یہ کہا جائے گا کہ یہ انفکاک من جانب واحد ہے) اگر کہتے ہو کہ انفکاک من الجانبین مراد ہے تو پھر اس صورت میں غیریت کی تعریف جامع نہیں رہے گی اس لئے کہ پوری دنیا جانتی ہے کہ خالق اور مخلوق میں غیریت ہے حالانکہ غیریت کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ خالق اور مخلوق میں انفکاک صرف ایک ہی جانب سے ہے اس لئے کہ مخلوق کا وجود تو بغیر خالق کے محال ہے، لیکن خالق کا وجود بغیر مخلوق کے محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے، اسی طرح عرض ومحل کے متعلق سب کا یہی کہنا ہے کہ اس میں غیریت ہے حالانکہ غیریت کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ ان میں بھی انفکاک جانبین سے نہیں ہے بلکہ صرف ایک ہی جانب سے ہے اس لئے کہ عرض کا وجود تو بغیر محل کے محال ہے بالکل نہیں ہوسکتا لیکن محل کا وجود بغیر عرض کے محال نہیں ہے بلکہ ہوسکتا ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ اگر غیریت کے معنی یہ لوگے کہ انفکاک جانبین سے ہو تو یہ دونوں مثالیں غیریت کی تعریف سے نکل جائیں گے حالانکہ متفقہ طور پر اس میں غیریت ہے۔

اور اگر یہ کہتے ہو کہ انفکاک سے مراد من جانب واحد ہے تو پھر غیریت کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی اس لئے کہ جزء وکل میں غیریت نہیں ہے حالانکہ اس پر غیریت کی تعریف صادق آتی ہے، اس لئے کہ ان میں انفکاک ایک جانب سے موجود ہے کیونکہ کل کا وجود بغیر جزء کے محال ہے لیکن جزء کا وجود بغیر کل کے محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے۔

قوله وما ذكر: اور وہ جو ماقبل میں الواحد من العشرة کی مثال دے کر یہ بتایا گیا تھا کہ واحد جو عشرہ کا جزء ہے بغیر عشرہ کے نہیں پایا جاسکتا یہ دعویٰ صریح الفساد ہے کیونکہ مطلقا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر عشرہ نہ رہے مثلاً تسعہ رہ جائے تو تسعہ میں بھی واحد موجود ہے، بلکہ جب یہ قید لگائیں کہ وہ جزء اس حیثیت سے کہ وہ عشرہ کا جزء ہے بغیر عشرہ کے نہیں پایا جاسکتا تب وہ دعویٰ صحیح ہے تو نظر اور اعتراض کا حاصل یہ نکلا کہ غیر کا جو معنی آپ نے بیان کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ انفکاک سے کیا مراد ہے؟ انفکاک من الجانبین یا من جانب واحد اول صورت میں غیریت کی تعریف جامع اور ثانی صورت میں تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہتی، حالانکہ تعریف کا جامع اور مانع ہونا ضروری ہے۔

وَلَايُقَالُ اَلْمُرَادُ اِمْكَانُ تَصَوُّرِ وُجُوْدِ كُلٍّ مِّنْهُمَا مَعَ عَدَمِ الْاٰخَرِ وَلَوْبِالْفَرْضِ وَاِنْ كَانَ مُحَالاً وَالْعَالَمُ قَدْ يُتَصَوَّرُ مَوْجُوْدًا ثُمَّ يُطْلَبُ بِالْبُرْهَانِ ثُبُوْتُ الصَّانِعِ بِخِلَافِ الْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ فَاِنَّهُ كَمَا يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ الْعَشَرَةِ بِدُوْنِ الْوَاحِدِ يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ الْوَاحِدِ مِنَ الْعَشَرَةِ بِدُوْنِ الْعَشَرَةِ اِذْ لَوْوُجِدَ لَمَا كَانَ وَاحِدًا مِنَ الْعَشَرَةِ وَالْحَاصِلُ اِنَّ وَصْفَ الْاِضَافَةِ مُعْتَبَرٌ وَامْتِنَاعُ الْاِنْفِكَاكِ حِيْنَئِذٍ ظَاهِرٌ لِاَنَّا نَقُوْلُ قَدْ صَرَّحُوْا بِعَدَمِ الْمُغَايَرَةِ بَيْنَ الصِّفَاتِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّهَا لَايُتَصَوَّرُ عَدَمُهَا لِكَوْنِهَا اَزَلِيَّةً مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهُ يُتَصَوَّرُ وُجُوْدُ الْبَعْضِ كَالْعِلْمِ مَثَلاً يُطْلَبُ اِثْبَاتُ الْبَعْضِ الْاٰخَرِ فَعُلِمَ اَنَّهُمْ لَمْ يُرِيْدُوْا هٰذَا الْمَعْنٰى مَعَ اَنَّهُ لَايَسْتَقِيْمُ فِي الْعَرْضِ مَعَ الْمَحَلِّ

وَلَوِ اعْتُبِرَ وَصْفُ الْاِضَافَةِ لَزِمَ عَدَمُ الْمُغَايَرَةِ بَيْنَ كُلِّ مُتَضَايِفَيْنِ كَالْاَبِ وَالْاِبْنِ وَالْاَخَوَيْنِ وَكَالْعِلَّةِ وَالْمَعْلُوْلِ بَلْ بَيْنَ الْغَيْرَيْنِ لِاَنَّ الْغَيْرِيَّةَ مِنَ الْاَسْمَاءِ الْاِضَافِيَّةِ وَلَا قَائِلَ بِذٰلِكَ.

ترجمہ: اور یہ جواب نہ دیا جائے کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ اگر چہ (دوسرے کا عدم) فرضی ہو اگر چہ (مفروض) محال ہو اور عالم کو موجود تصور کرلیا جاتا ہے پھر دلیل سے صانع عالم کے ثبوت کو طلب کیا جاتا ہے، برخلاف جز وکل کے کہ جس طرح عشرہ کا وجود بغیر واحد کے محال ہے اسی طرح واحد من العشرہ کا وجود عشرہ کے بغیر محال ہے اس لئے کہ اگر وہ پایا جائے گا تو وہ واحد من العشرہ نہیں ہوگا، اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافت معتبر ہے اور انفکاک کا محال ہونا اس وقت ظاہر ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ انہوں نے صفات کے درمیان مغائرت کی تصریح کی ہے بنا کرتے ہوئے اس بات پر کہ صفات کے عدم کا تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ ازلی ہیں اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود کہ بعض صفات مثلاً علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر بعض دوسری صفت کے اثبات کو طلب کیا جاتا ہے پس یہ بات جان لی گئی کہ انہوں نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا ہے اس کے باوجود کہ یہ بات عرض ومحل میں درست نہیں رہتی اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر دو اضافی چیزوں جیسے اب اور ابن اور اخوین اور جیسے علت اور معلول بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغائرت کا نہ ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

تشریح: ماقبل میں غیریت کی تفسیر پر فیہ نظر سے جو اعتراض کیا گیا تھا اس سے بچنے کے لئے بعض اشاعرہ نے یہ جواب دیا کہ غیریت کی تعریف وتفسیر میں انفکاک سے مراد انفکاک من الجانبین ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا وجود متصور ہو دوسرے کے عدم کی حالت میں خواہ اس کا عدم محال ہی کیوں نہ ہو، اب عالم مع الصانع کو دیکھئے جس طرح خالق کا وجود عالم یعنی مخلوق کے وجود کے عدم کی حالت میں ممکن ہے اسی طرح مخلوق کا وجود خالق کے عدم کی حالت میں بھی ممکن ہے اگر چہ خالق کا عدم محال ہے، چنانچہ اسی وجہ سے بہت سے عقلاء مخلوق کے وجود کو تو مانتے ہیں لیکن صانع اور خالق کے وجود کو نہیں مانتے اور آپ اس کے وجود پر مستقل دلیل قائم کرتے ہیں تو یہ اس کی علامت ہے کہ مخلوق کا وجود بغیر صانع کے ممکن ہے، تو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ عالم اور صانع میں انفکاک من الجانبین ہے اور اس پر غیریت کی تعریف صادق ہے لہٰذا غیریت کی تعریف جامع ہی رہی، یہ تو جواب اس صورت میں تھا جبکہ انفکاک سے مراد من الجانبین ہو اور اگر من جانب واحد مراد لیں (تو اشکال یہ ہوا تھا کہ غیریت کی تعریف مانع نہیں ہے اس لئے کہ جز وکل پر یہ تعریف صادق آتی ہے کیونکہ ان میں انفکاک من جانب واحد ہے) تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کون کہتا ہے کہ ان میں انفکاک صرف ایک ہی جانب سے ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ دونوں جانب سے ہے کیونکہ جس طرح کل بغیر جزء کے نہیں پایا جاتا اسی طرح جزء بھی بغیر کل کے نہیں پایا جاسکتا۔ اس لئے کہ جو مثال الواحد من العشرہ کی پیش کی گئی تھی اس میں جزء سے مراد مطلق جزء نہیں ہے بلکہ مراد وہ جزء ہے جو دس کا جزء ہے تو وہ ایک جزء جو دس کا

جزء ہے بغیر دس کے نہیں پایا جاسکتا اس لئے کہ اگر اس دس میں سے ایک عدد بھی نکال لیں گے تو وہ ایک دس کا جزء نہ رہے گا بلکہ نو کا جزء ہو جائے گا۔

تو مذکورہ اعتراض کا اشاعرہ کی جانب سے بعض لوگوں نے جو یہ جواب دیا ہے اس کے بارے میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ اشاعرہ کے عقائد اور نظریہ کی تائید نہیں کرتا وجہ یہ ہے کہ اگر مذکورہ جواب کو درست مان لیا جائے اور یہ کہا جائے کہ غیریت نام ہے انفکاک من الجانبین کا اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک کا وجود متصور ہو دوسرے کے عدم کی حالت میں اگرچہ دوسرے کا عدم محال ہی کیوں نہ ہو تو پھر صفات باری میں آپس میں غیریت کا تعلق ہو جائے گا اس لئے کہ مثلاً صفت علم اور صفت قدرت ہے ان میں انفکاک من الجانبین پایا جاتا ہے اس طرح کہ صفت علم کا وجود ممکن ہے صفت قدرت کی عدم کی حالت میں، اور اسی طرح صفت قدرت کا وجود صفت علم کے عدم کی حالت میں ممکن ہے حالانکہ اشاعرہ کے یہاں صفات کے درمیان غیریت کی نسبت نہیں ہے بلکہ لاغیر کی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ عرض اور محل میں مغائرت ہے حالانکہ اس پر غیریت کی تعریف درست نہیں ہے۔

قوله والحاصل ان وصف الاضافه معتبر: اسی طرح جزوکل میں لاغیریت کو ثابت کرنے کے لئے حیثیت اور اضافت کی قید لگانا صحیح نہیں ہے ورنہ ایک محال لازم آئے گا وہ یہ کہ بہت سی ایسی اشیاء جس کے اندر غیریت کی نسبت ہے لیکن لاغیر ہونا لازم آئے گا، مثلاً آگ اور پانی آپس میں غیریت کا تعلق رکھتے ہیں اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا وجود بغیر دوسرے کے ممکن ہے لیکن اگر حیثیت کی قید کو معتبر مان لیں تو ان میں غیریت نہ رہے گی اس لئے کہ اس صورت میں پانی کا وجود بغیر نار کے ہو ہی نہیں سکتا، اور اسی طرح نار کا وجود بغیر پانی کے ہو ہی نہیں سکتا، حالانکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا وجود بغیر دوسرے کے ہوسکتا ہے تو معلوم ہوا کہ حیثیت کی قید لگانا بداہت کے خلاف ہے اسی طرح وہ اشیاء جن میں تضائف کا تعلق ہے (تضائف کہتے ہیں کہ دو چیزوں میں ایسا تعلق ہو کہ ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو) جیسے بیٹا، باپ اور دو بھائی کے درمیان اور اسی طرح علت اور معلول کے درمیان۔ تو ابن اور اب کے درمیان اور اخوین کے درمیان اور اسی طرح علت و معلول کے درمیان غیریت ہے یعنی ان میں سے ہر ایک کا وجود بغیر دوسرے کے ہوسکتا ہے لیکن اگر حیثیت کی قید لگائیں تو ان میں غیریت نہ رہے گی اس لئے کہ ابن کا وجود اس حیثیت سے کہ وہ مغائر ہے اب کے اسی طرح علت کا وجود اس حیثیت سے کہ وہ مغائر ہے معلول کے تو اس کا وجود جب ہی ہوگا جب کہ اب کا اور معلول کا وجود ہو جائے حالانکہ ان کے درمیان غیریت کا نہ ہونا بداہت کے خلاف ہے اور جو بات بداہت کے خلاف ہو وہ محال ہے اور یہ محال اس لئے لازم آیا کہ آپ نے حیثیت کی قید کا اعتبار کیا لہٰذا معلوم ہوا کہ حیثیت کی قید لگانا باطل ہے اور جب یہ باطل ٹھہرا تو پھر یہ کہنا کہ جز کا وجود بغیر کل کے نہیں ہوسکتا یہ بھی باطل ہوگا اس لئے کہ اس کی بنیاد حیثیت کی قید پر تھی تو حاصل یہ نکلا کہ معترض کا اعتراض اپنی جگہ بحالہ قائم رہا کہ پہلی صورت میں غیریت کی تعریف جامع نہیں اور دوسری صورت میں مانع نہیں حالانکہ تعریف کے لئے یہ دونوں چیزیں یعنی

جامعیت اور مانعیت ریڑھ کی حیثیت رکھتی ہیں۔

فَاِنْ قِیْلَ لِمَ لَایَجُوْزُ اَنْ یَّکُوْنَ مُرَادُھُمْ اَنَّھَا لَاھُوَ بِحَسْبِ الْمَفْھُوْمِ وَلَاغَیْرُہٗ بِحَسْبِ الْوُجُوْدِ کَمَا ھُوَ حُکْمُ سَائِرِ الْمَحْمُوْلَاتِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰی مَوْضُوْعَاتِھَا فَاِنَّہٗ یُشْتَرَطُ الْاِتِّحَادُ بَیْنَھُمَا بِحَسْبِ الْوُجُوْدِ لِیَصِحَّ الْحَمْلُ وَالتَّغَایُرُ بِحَسْبِ الْمَفْھُوْمِ لِیُفِیْدَ کَمَا فِیْ قَوْلِنَا اَلْاِنْسَانُ کَاتِبٌ بِخِلَافِ قَوْلِنَا الْاِنْسَانُ حَجَرٌ فَاِنَّہٗ لَایَصِحُّ وَقَوْلِنَا الْاِنْسَانُ اِنْسَانٌ فَاِنَّہٗ لَایُفِیْدُ قُلْنَا لِاَنَّ ھٰذَا اِنَّمَا یَصِحُّ فِیْ مِثْلِ الْعَالِمِ وَالْقَادِرِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الذَّاتِ لَافِیْ مِثْلِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ مَعَ اَنَّ الْکَلَامَ فِیْہِ وَلَافِیْ اَجْزَاءِ الْغَیْرِ الْمَحْمُوْلَةِ کَالْوَاحِدِ مِنَ الْعَشَرَةِ وَالْیَدِ مِنْ زَیْدٍ.

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ (لا ھو ولا غیرہ سے) مشائخ کی مراد یہ ہو کہ وہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں ہے اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں، اس لئے کہ دونوں کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے، تاکہ حمل درست ہو، مفہوم کے اعتبار سے تغائر (شرط ہے) تاکہ حمل مفید ہو جیسے کہ ہمارے قول الانسان کاتب میں ہے، برخلاف ہمارے قول الانسان حجر کے کہ وہ صحیح نہیں ہے اور برخلاف ہمارے قول الانسان انسان کے کہ وہ مفید نہیں، ہم کہیں گے کہ یہ بات عالم، قادر جیسے الفاظ میں ذات کے مقابلہ میں درست ہے علم وقدرت جیسی چیزوں میں درست نہیں ہے حالانکہ گفتگو اسی کے بارے میں ہے اور نہ اجزاء غیر محمولہ میں درست ہے مثلاً الواحد من العشرہ اور الیدمن زید.

تشریح: ماقبل میں یہ بتایا تھا کہ اشاعرہ کے نزدیک صفات باری میں نسبت لاعین اور لاغیر کی ہے، اس پر ارتفاع نقیضین اور اجتماع نقیضین کا اعتراض وارد ہوا تو اس سے بچنے کے لئے بعض لوگوں نے اشاعرہ کی جانب سے جواب دینے کی کوشش کی۔ شارحؒ نے فرمایا کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے اب یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ اب اگر کوئی ان کی جانب سے جواب دیتے ہوئے اس پیرایہ کو چھوڑ کر یہ دوسرا پیرایہ اختیار کرے اور یوں کہے کہ اشاعرہ کا جو نظریہ ہے کہ صفات اور ذات باری میں لاعین اور لاغیر کی نسبت ہے اس نسبت سے مراد وہ نسبت ہے جو موضوع اور محمول کے درمیان قضیہ حملیہ میں ہوتی ہے، اور وہ یہ ہوتی ہے کہ موضوع اور محمول مفہوم کے اعتبار سے تو مغائر ہوتے ہیں اور وجود کے اعتبار سے متحد ہوتے ہیں جیسے زید کاتبٌ۔ اس میں زید موضوع اور کاتب محمول ہے اور یہ دونوں مفہوم میں ایک دوسرے کے مغائر ہیں زید کا مفہوم اور ہے اور کاتب کا مفہوم اور ہے لیکن وجود میں دونوں ایک ہیں تو چونکہ صفات اور ذات باری تعالیٰ دونوں مفہوم کے اعتبار سے مغائر ہیں اس لئے لاعین کی نسبت ہوگی اور وجود کے اعتبار سے ایک ہی ہیں اس لئے لاغیر کی نسبت ہوگی۔

خلاصہ یہ نکلا کہ موضوع اور محمول کے درمیان جو نسبت ہوتی ہے وہی نسبت اشاعرہ کے یہاں لاعین اور لاغیر سے مراد ہے یعنی مفہوم کے اعتبار سے صفات اور ذات باری میں لاعین کی نسبت ہے اور وجود کے اعتبار سے لاغیر کی نسبت ہے۔

اور جب عینیت اور غیریت کی جہت بدل گئی تو اب نہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور نہ اجتماع نقیضین تو چونکہ حمل کے صحیح ہونے کے لئے دو چیزوں کا پایا جانا ضروری ہے: (۱) اتحاد فی الوجود (۲) تغایر فی المفہوم۔ اس لئے الانسان حجر کہنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس میں پہلی شرط مفقود ہے کیونکہ وجود خارجی کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد نہیں ہے۔ اور اسی طرح الانسان انسان کہنا بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس میں دوسری شرط مفقود ہے کیونکہ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔

قولہ قلنا ھذا انما یصح: شارحؒ فرماتے ہیں کہ ترجمان کا یہ کہنا کہ لاعین اور لاغیر کی نسبت سے مراد وہی نسبت ہے جو موضوع اور محمول میں ہوتی ہے (یہ کہنا) صحیح نہیں ہے یعنی صفات اور ذات باری تعالیٰ کے درمیان کی نسبت کو قضیہ حملیہ کی نسبت پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ صفات اور ذات باری کے درمیان کی نسبت کو موضوع اور محمول کی نسبت پر قیاس کرنا ان ہی صفات میں صحیح ہوگا جن کا محمول بننا صحیح ہو لیکن جن صفات کا محمول بننا صحیح نہیں ہے ان میں یہ قیاس کارآمد نہیں ہوگا مثلاً اللہ قادرٌ، اللہ عالمٌ وغیرہ میں تو یہ قیاس چل سکتا ہے اس لئے کہ یہ اسماء صفات عالم وقادر وغیرہ محمول بن سکتے ہیں لیکن اللہ قدرۃ، اللہ علم وغیرہ میں یہ قیاس نہیں چل سکتا کیونکہ علم، قدرت وغیرہ صفات کا محمول بننا ہی صحیح نہیں ہے، حالانکہ غور کیا جائے تو ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف نفس علم وقدرت وغیرہ میں ہے ورنہ جس طرح ہم اللہُ عالمٌ کے قائل ہیں اسی طرح معتزلہ بھی قائل ہیں لہٰذا یہ قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

قولہ ولا فی اجزاء الغیر المحمولۃ: تو جس طرح اللہ پر نفس علم وقدرت کا حمل صحیح نہیں ہے اسی طرح جزء کا حمل کل پر صحیح نہیں مثلاً الانسان یدٌ یا العشرۃ واحدٌ کہنا صحیح نہیں ہے، حالانکہ اشاعرہ جزء وکل میں بھی لاعین اور لاغیر کی نسبت مانتے ہیں لیکن یاد رہے کہ جزء سے مراد اجزاء خارجیہ ہیں ورنہ اجزاء ذہنیہ کا حمل ہوتا ہے مثلاً الانسان حیوان، الانسان ناطق کہنا صحیح ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ یہ قیاس ہر جگہ کارآمد نہیں بلکہ مقصود مقام ہی میں کارآمد نہیں ہے لہٰذا اشاعرہ کے کلام لا ھو ولا غیر کی یہ مراد بیان کرنا بھی صحیح نہیں ہے، پس اشاعرہ کے کلام پر عدم جامعیت ومانعیت کا اعتراض اپنی جگہ باقی رہا، لہٰذا صفات کے متعلق بہتر یہی ہے کہ غیریت کا قول کیا جائے جیسا کہ متقدمین نے کہا ہے، رہا یہ اشکال کہ اس سے غیر اللہ کا قدیم ہونا بلکہ تعدد قدماء لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ تعدد صفات کا قدیم ہونا منافی توحید نہیں ہے بلکہ ذوات قدیمہ کا تعدد منافی توحید ہے۔

وَذُكِرَ فِي التَّبْصِرَةِ اَنَّ كَوْنَ الْوَاحِدِ مِنَ الْعَشَرَةِ وَالْيَدِ مِنْ زَيْدٍ غَيْرُهُ مِمَّا لَمْ يَقُلْ بِهٖ اَحَدٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ سِوىٰ جَعْفَرَ بْنِ حَارِثٍ وَقَدْ خَالَفَ فِيْ ذٰلِكَ جَمِيْعُ الْمُعْتَزِلَةِ وَعُدَّ ذٰلِكَ مِنْ جَهَالَاتِهٖ وَهٰذَا لِاَنَّ الْعَشَرَةَ اِسْمٌ لِجَمِيْعِ الْاَفْرَادِ مُتَنَاوِلٌ لِكُلِّ فَرْدٍ مَعَ اَغْيَارِهٖ فَلَوْ كَانَ الْوَاحِدُ غَيْرَهَا لَصَارَ غَيْرَ نَفْسِهٖ لِاَنَّهٗ مِنَ الْعَشَرَةِ وَاَنْ تَكُوْنَ الْعَشَرَةُ بِدُوْنِهٖ وَكَذَا لَوْ كَانَ يَدُ زَيْدٍ غَيْرَهٗ لَكَانَ الْيَدُ غَيْرَ نَفْسِهَا هٰذَا كَلَامُهٗ وَلَا يَخْفٰى مَا فِيْهِ.

ترجمہ: اور تبصرہ نامی کتاب میں ذکر کیا گیا ہے کہ واحد من العشرہ اور ید زید کا اس کا غیر ہونا ایسی بات ہے جس کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے سوائے جعفر بن حارث کے اور اس نے اس مسئلہ میں تمام معتزلہ کی مخالفت کیا اور یہ بات شمار کی گئی ہے اس کی جہالتوں میں سے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افراد اور اکائیوں کا نام ہے جو شامل ہے ہر فرد کو اس کے علاوہ افراد کے ساتھ پس اگر واحد عشرہ کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا اس لئے کہ وہ عشرہ میں سے ہے اور یہ (لازم آئے گا) کہ عشرۃ بغیر واحد کے موجود ہو اور اسی طرح اگر ید زید، زید کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا، یہ صاحب تبصرہ کا کلام تھا، اور اس کے اندر جو عیب اور ضعف ہے وہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح: تبصرہ ایک کتاب کا نام ہے جس کے مصنف "شیخ ابو المعین ہیں، شارحؒ شیخ ابو المعین کے قول سے جزء وکل کے درمیان لا غیر کی نسبت ہونے پر استدلال کر رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ آیا واحد عشر کا یا ید زید کا غیر ہے یا نہیں یعنی جزء وکل میں کون سی نسبت ہے۔ تو اہل سنت کہتے ہیں کہ ان میں لا غیر اور لا عین کی نسبت ہے اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ ان میں لا غیر کی نسبت ہے یعنی غیریت نہیں ہے، بہرحال اس میں غیریت کا کوئی بھی قائل نہیں ہے نہ ہم نہ معتزلہ لیکن جعفر بن حارث جو معتزلہ ہی کا ایک فرد ہے صرف اس کا کہنا یہ ہے کہ اس میں غیریت ہے تمام معتزلہ نے اس پر اس کی مذمت کی اور اس پر افسوس کا اظہار کیا اور کہا کہ نہ معلوم کس بنیاد پر جعفر نے ایسے باطل قول کا اقرار کیا ہے اور پھر اس کے قول کو اس طرح رد کیا ہے کہ ایک عشر جو دس اکائیوں کا مجموعہ ہے اب اگر جعفر کے نظریہ کو مان کر یہ کہا جائے کہ وہ اکائی عشر کے مغائر ہے تو وہ اکائی جس طرح عشر کے مغائر ہوگا اسی طرح وہ خود اپنا بھی مغائر ہو جائے گا کیونکہ عشر تو ان اکائیوں کے ساتھ اس واحد کا بھی نام ہے اس لئے کہ وہ بھی اس عشر میں داخل ہے۔

اور کسی شی کا خود اپنی ذات کے مغائر ہونا محال ہے، اور اسی طرح زید ہاتھ پیر وغیرہ اعضاء کے مجموعہ کا نام ہے لہٰذا ید یعنی ہاتھ اگر زید کا غیر ہوگا تو اپنا بھی غیر ہونا لازم آئے گا کیونکہ زید میں وہ بھی داخل ہے، تو جعفر کا یہ نظریہ ایک محال چیز کو مستلزم ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود بھی محال ہوتی ہے لہٰذا جعفر کا نظریہ محال ہے، پس اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ لا عین اور لا غیر کا نظریہ ماننے کے بجائے صفات کے غیر ذات ہونے کا قول کیا جائے جیسا کہ متقدمین نے کہا ہے ورنہ ماقبل کا زبردست اعتراض واقع ہوگا۔

حضرت الاستاد نے فرمایا کہ اس اعتراض کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ غیریت کی تعریف میں انفکاک سے مراد جانبین ہی سے انفکاک ہے پھر اس پر عالم مع الصانع، یا عرض مع المحل کا جو اعتراض ہوتا ہے اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ خالق کا انفکاک مخلوق سے وجود کے اندر ہے اور مخلوق کے وجود کا انفکاک خالق سے حیز میں ہے یعنی یہ کہ مخلوق کا وجود خالق کے وجود سے منفک ہے اس بات میں کہ خالق کے لئے سرے سے حیز ہی نہیں ہے اور مخلوق اپنے وجود میں حیز کا محتاج ہے اسی طرح محل عرض سے منفک ہے وجود کے اندر اور عرض کا وجود منفک ہے محل سے حیز میں کہ عرض کا حیز تو محل ہے اور محل کا حیز وہ مکان یا مقدار ہے جس کی جگہ یہ محل واقع ہے، لہٰذا دونوں مثالوں میں انفکاک من الجانبین پایا گیا، لہٰذا تعریف جامع ہی رہی اور اشکال رفع ہو گیا پس

صفات باری کے متعلق لاعین اور لاغیر کا نظریہ اپنی جگہ صحیح رہا۔

قوله ولا يخفى ما فيه: شارحؒ کی رائے یہ ہے کہ صاحب تبصرہ نے جز وکل کے درمیان عدم مغایرت کو ثابت کرنے کے لئے جو دلیل پیش کی ہے وہ ضعیف ہے اس لئے کہ شی کا کسی چیز میں داخل ہونا عدم مغائرت پر دلالت نہیں کرتا۔

وَهِيَ اَیْ صِفَاتُهُ الْاَزَلِيَّةُ اَلْعِلْمُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تَنْكَشِفُ الْمَعْلُوْمَاتُ عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا وَالْقُدْرَةُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تُؤَثِّرُ فِي الْمَقْدُوْرَاتِ عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا وَالْحَيٰوةُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تُوْجِبُ صِحَّةَ الْعِلْمِ وَالْقُوَّةُ وَهِيَ بِمَعْنَى الْقُدْرَةِ وَالسَّمْعُ وَهِيَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمَسْمُوْعَاتِ وَالْبَصَرُ وَهِيَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمُبْصَرَاتِ فَتُدْرَكُ بِهِمَا اِدْرَاكًا تَامًّا لَا عَلٰى سَبِيْلِ التَّخَيُّلِ وَالتَّوَهُّمِ وَلَا عَلٰى طَرِيْقِ تَأَثُّرِ حَاسَّةٍ وَوُصُوْلِ هَوَاءٍ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهِمَا قِدَمُ الْمَسْمُوْعَاتِ وَالْمُبْصَرَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ قِدَمُ الْمَعْلُوْمَاتِ وَالْمَقْدُوْرَاتِ لِاَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِيْمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا تَعَلُّقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ۔

توجمه: اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ علم ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے کہ معلومات منکشف ہو جاتی ہیں ان کے یعنی معلومات کے ساتھ اس صفت کے تعلق کے وقت اور قدرت ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو مقدورات میں موثر ہوتی ہے ان (مقدورات) کے ساتھ اس صفت کے تعلق کے وقت اور حیات ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو علم کی صحت کا سبب ہوتی ہے اور قوت ہے یہ قدرت ہی کے معنی میں ہے، اور سمع ہے وہ ایک ایسی صفت ہے جو مسموعات کے ساتھ متعلق ہے اور بصر ہے اور وہ ایسی صفت ہے جو مبصرات کے ساتھ متعلق ہے، پس ان دونوں (قوتوں) کے ذریعہ کامل ادراک ہوتا ہے نہ کہ خیال اور وہم کے طریقہ پر اور نہ حاسۂ بصر کے متاثر ہونے اور نہ (حاسۂ سمع میں) ہوا پہونچنے کے واسطے سے اور ان دونوں کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جیسے کہ علم وقدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا، اس لئے کہ یہ سب قدیم صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہوتے ہیں۔

تشریح: ماقبل میں اجمالاً دعویٰ کیا تھا وله صفات ازلية قائمة بذاته. اب یہاں سے اس کی تفصیل ہے، اس بات میں قدرے اختلاف ہے کہ آیا ذات باری کے صفات ازلیہ سات ہیں یا آٹھ: ابوالحسن اشعری کے نزدیک صرف سات ہیں:

(۱) علم، (۲) قدرت، (۳) حیات، (۴) سمع، (۵) بصر، (۶) ارادہ، (۷) کلام۔ اور ابومنصور ماتریدی نے اس پر ایک اور صفت کا اضافہ کیا ہے اور وہ ہے تکوین، لہٰذا ان کے نزدیک صفات کی تعداد آٹھ ہوئی۔ اور مصنفؒ چونکہ ماتریدی ہیں اس لئے انہوں نے صفات کی تعداد آٹھ بیان کی ہے۔

اب ہر ایک صفت کی تعریف اور تفصیل سنو! علم: نام ہے ایسی ازلی صفت کا کہ جس کے ذریعہ معلومات کا ادراک ہو جائے۔

یہ بات یاد رہے کہ صفت علم وسمع وبصر اللہ تعالیٰ کے لئے بھی ثابت ہے اور مخلوق کے لئے بھی لیکن دونوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ مخلوق کو علم وسمع وبصر اسی وقت ہوتا ہے جبکہ معلومات اور مسموعات اور مبصرات کا پہلے وجود ہو جائے اور جب علم وسمع وبصر کا درجہ معلوم اور مسموع اور مبصر کے بعد ہوا تو جس طرح تمام معلومات اور مسموعات اور مبصرات حادث ہیں اسی طرح مخلوق کا علم وسمع وبصر بھی حادث ہوگا۔ مگر باری تعالیٰ کا علم وسمع وبصر کسی معلوم ومسموع ومبصر کا محتاج نہیں ہے بلکہ اس کا علم وسمع وبصر ازل ہی میں ثابت ہو چکا ہے لیکن اس کا تعلق معلوم اور مسموع ومبصر سے اسی وقت ہوتا ہے جبکہ یہ وجود میں آجائیں لہٰذا باری تعالیٰ کے علم وغیرہ کا معلومات وغیرہ سے جو تعلق ہے وہ تو حادث ہے اور اس میں تغیر بھی ہوتا رہتا ہے لیکن علم باری وغیرہ اپنی جگہ ازلی اور قدیم ہیں۔

دوسری صفت ازلی قدرت ہے: ایک ہے قدرت، دوم ارادہ ومشیت، سوم تکوین ان تینوں میں فرق ہے اس کو ایک مثال سے سمجھئے کہ مثلاً زید میں فعل کے کرنے اور نہ کرنے یعنی فعل اور ترک فعل دونوں کی صلاحیت اور قوت ہے تو اس قوت اور تعلق کو جو کہ برابر ہے اور شی کے صدور کو ممکن بناتی ہے، قدرت سے تعبیر کرتے ہیں، تو فعل اور ترک فعل دونوں مساوی درجہ میں ہوئے تو اسے قدرت کہتے ہیں لیکن اگر زید ذہنی طور پر ایک کو دوسرے پر ترجیح دیدے تو اسی ترجیح دینے کی جو قوت ہے اسے ارادہ کہتے ہیں اور اگر اس فعل کو نفس الامر میں کر لے تو وہ قوت جس نے اس کو وجود عطا کیا ہے اس کو تکوین کہتے ہیں خلاصہ یہ کہ قدرت ایسی صفت کو کہتے ہیں جو شی کے صدور کو ممکن بناتی ہے اور ارادہ ایسی صفت کو کہتے ہیں جو شی کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیتی ہے اور تکوین ایسی صفت کو کہتے ہیں جو شی کو وجود عطا کرتی ہے۔

تو ابو منصور ماتریدی کا کہنا یہ ہے کہ جس طرح ذات باری کے لئے قدرت وارادہ ثابت ہے اسی طرح اس کی ایک صفت تکوین بھی ہے کیونکہ محض قدرت وارادہ سے فعل وجود میں نہیں آنے کا بلکہ اس کو وجود میں لانے کے لئے صفت تکوین درکار ہے، لیکن ابوالحسن اشعریؒ کا کہنا یہ ہے قدرت اور ارادہ دونوں کے مجموعہ ہی سے فعل وجود میں آجاتا ہے تیسری صفت تکوین کی ضرورت نہیں۔ تو چونکہ اشعریہ کے یہاں قدرت وجود فعل میں موثر ہے اس لئے شارحؒ نے باوجود ماتریدی ہونے کے ان کے مسلک کے مطابق قدرت کی تعریف توثر فی المقدرات سے کی ہے کہ قدرت ایک ایسی ازلی صفت ہے جو مقدورات میں موثر ہے یعنی اس کے تعلق سے شی کو وجود حاصل ہو جاتا ہے۔

تیسری صفت حیات ہے اس کی کیا کیفیت اور حقیقت ہے اس کا علم کسی کو نہیں بس اس کے تعارف کے لئے صرف اتنا جاننا کافی ہے کہ علم وسمع وبصر وغیرہ کے لئے جس حیات کی ضرورت ہے وہ حیات ذات باری کے لئے ثابت ہے، تو حاصل یہ نکلا کہ حیات نام ہے ایسی ازلی صفت کا کہ جس کے بعد دوسری صفات کا وجود ممکن ہو جاتا ہے۔

اور ایک صفت قوت ہے: اور یہ قدرت ہی کے ہم معنی ہے، اور چوتھی صفت سمع ہے اور پانچویں صفت بصر ہے، بعض متکلمین کا کہنا یہ ہے کہ سمع اور بصر کوئی مستقل صفت نہیں ہے بلکہ دونوں علم ہی کے ضمن میں آجاتی ہیں کیونکہ علم یا تو بصر سے ہوگا یا سمع کے ذریعہ لیکن اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ یہ ایک مستقل صفت ہے کیونکہ مقولہ مشہور ہے لیس الخبر کالمعاینۃ،

نیز ان دونوں سے علم کامل حاصل ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ سمع اور بصر اللہ تعالیٰ کی مستقل ایک صفت ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے سمع و بصر کو اپنے یعنی مخلوق کے سمع و بصر پر قیاس نہ کریں، اس لئے کہ ہمارے سماع کی تعریف اور حقیقت یہ ہے کہ انسانی آواز فضا کے اندر حلول کر جاتی ہے، اور پھر یہی ہوا پردہ سمع سے ٹکراتی ہے جس سے سماع حاصل ہوتا ہے۔ اور ہمارے بصر کی کیفیت یہ ہے کہ آنکھ سے شعائیں نکل کر مرئی سے ٹکراتی ہیں تب بصر کا تحقق ہوتا ہے، لیکن باری تعالیٰ کے سمع و بصر کی کیفیت ایسی نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ انفعال اور تاثر سے اسی طرح اعضاء و جوارح سے پاک ہے اس لئے اس کے سمع و بصر کو اپنے سمع و بصر پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ خزانہ خیال میں جو صورتیں اکٹھا ہیں ان کے ادراک کو تخیل کہتے ہیں اور غیر محسوس معانی و کیفیات کے ادراک کو توہم کہتے ہیں اور ان دونوں کا ادراک ناقص ہوتا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں۔

قولہ ولا یلزم: یہ فلاسفہ کے ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے سمع اور بصر کے قدیم ہونے سے اس کے متعلقات یعنی مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم آتا ہے حالاں کہ یہ سب حادث ہے، شارحؒ اس کا جواب دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مخلوق کے سمع و بصر کے حدوث کی وجہ سے مسموعات اور مبصرات حادث ہیں لیکن باری تعالیٰ کے سمع و بصر کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جس طرح علم و قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ ازل میں صرف سمع اور بصر کا وجود تھا، اس وقت ان کا کسی چیز سے تعلق نہیں تھا، مسموعات اور مبصرات سے اس کا تعلق بعد میں ہوا ہے لہٰذا یہ تعلق حادث ہے اور مسموعات اور مبصرات بھی حادث ہیں لیکن صفت سمع اور بصر قدیم ہے۔

وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيْئَةُ وَهُمَا عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَيِّ تُوْجِبُ تَخْصِيْصَ اَحَدِ الْمَقْدُوْرَيْنِ فِيْ اَحَدِ الْاَوْقَاتِ بِالْوُقُوْعِ مَعَ اِسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ اِلَى الْكُلِّ وَكَوْنِ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوْعِ وَفِيْمَا ذُكِرَ تَنْبِيْهٌ عَلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمَشِيَّةَ قَدِيْمَةٌ وَالْإِرَادَةَ حَادِثَةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَعَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ مَعْنٰى اِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى فِعْلَهٗ اَنَّهٗ لَيْسَ بِمُكْرَهٍ وَلَا سَاهٍ وَلَا مَغْلُوْبٍ وَمَعْنٰى اِرَادَتِهٖ فِعْلَ غَيْرِهٖ اَنَّهٗ اٰمِرٌ بِهٖ كَيْفَ وَقَدْ اَمَرَ كُلَّ مُكَلَّفٍ بِالْاِيْمَانِ وَسَائِرِ الْوَاجِبَاتِ وَلَوْ شَاءَ لَوَقَعَ۔

ترجمہ: اور (چھٹی صفت) ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد زندہ میں ایک ایسی صفت ہے جو مقدورین میں سے ایک کو کسی ایک وقت میں واقع ہونے کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہوتا ہے قدرت کی نسبت کے سب کے ساتھ برابر ہونے اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونے کے باوجود اور اس چیز میں جو ذکر کیا گیا ہے ان لوگوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے، اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں کی تردید پر بھی تنبیہ ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے کام کا

ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجبور نہیں ہے، اور نہ سہو کرنے والا ہے اور نہ مغلوب ہے، اور اللہ تعالیٰ کے اپنے علاوہ دوسرے کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فعل کا امر فرمانے والا ہے، یہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے اور اگر وہ ارادہ رکھتا تو ضرور واقع ہوتا۔

تشریح: چھٹی صفت ارادہ اور مشیت ہے اور یہ ہر جاندار کی ایک صفت ہے اور اس کے دو کام ہیں اول یہ کہ قدرت کا تعلق جو فعل و ترک فعل دونوں سے یکساں طور پر تھا ان میں سے ایک جانب کو ترجیح دیدے، دوسرے یہ کہ اس کو وجود دینے کے لئے سب زمانے برابر تھے یہ ان میں سے ایک زمانہ کو خاص اور متعین کردے، تو ارادہ اور مشیت کا کام ترجیح اور تخصیص کا کام ہے۔

بعض متکلمین کا کہنا یہ ہے کہ ارادہ کوئی مستقل صفت نہیں ہے بلکہ وہ علم ہی میں داخل ہے کیونکہ جب تک کسی شئی کا علم نہیں ہوگا تو اس کو ترجیح دینے کا ارادہ کیسے ہوسکتا ہے؟ اور اسی طرح بعض متکلمین نے ارادہ کو قدرت میں داخل کیا ہے، تو شارحؒ نے اس کو رد کیا اور کہا کہ ارادہ علم کے تابع نہیں ہے اس لئے کہ کسی شئی کو وجود میں لانے سے پہلے موجد کے لئے قادر ہونا ضروری ہے پھر شیئین کے درمیان ترجیح دینے کے لئے ارادہ ہوگا پھر اس فعل کا وجود ہوگا، تب جا کے اس معلوم سے علم کا تعلق ہوگا، کیونکہ علم معلومات کے تابع ہے تو دیکھئے علم کا درجہ معلوم کے بعد ہے اور ارادہ کا درجہ معلوم کے وجود سے پہلے ہے لہٰذا ارادہ کا وجود علم سے پہلے ہوا اور جب اس کا درجہ پہلے ہوا تو پھر وہ علم کے تابع کیسے ہوسکتا ہے؟ اور اسی طرح جب ارادہ کا کام ترجیح دینے کا ہے تو یہ قدرت کا مغائر ہوگا کیونکہ قدرت کا تعلق فعل اور ترک فعل دونوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے وہ کسی کو ترجیح نہیں دیتا اس لئے ارادہ قدرت کے بھی تابع نہیں ہوگا بلکہ اس کے علاوہ مستقل صفت ہوگا۔

قولہ وفیما ذکر: مشیت اور ارادہ دونوں الفاظ مترادفہ ہیں رہا یہ کہ جب دونوں مترادف ہیں تو دونوں کو ایک ساتھ ذکر کرنے سے فائدہ کیا ہے؟ تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس میں فائدہ یہ ہے کہ اس سے ان لوگوں پر یعنی کرامیہ پر رد کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اس لئے کہ مشیت ازل ہی میں موجود تھی کیونکہ اس کا تعلق مطلق ایجاد شئی کے ساتھ ہے اور ارادہ حادث ہے اس لئے کہ اس کا وجود شئی کے ایجاد کے وقت ہوتا ہے اسی طرح ان بعض معتزلہ پر بھی رد کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ارادہ کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف معنی حقیقی میں نہیں ہے بلکہ معنی مجازی میں ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ جب کوئی کام کرتے ہیں تو جبر واکراہ سے یا بھول کر یا کسی طاقت سے مغلوب ہوکر نہیں کرتے تو ان لوگوں پر رد کرنا ہے کیونکہ ایک پتھر کا ٹکڑا جو پہاڑ کی چوٹی سے خود بخود گرتا ہے تو اس پر بھی یہ تعریف صادق آتی ہے اس لئے کہ یہ خود بخود گر رہا ہے بھول کر یا کسی طاقت سے مغلوب ہوکر یا مکرہ و مجبور ہوکر نہیں گر رہا ہے، حالانکہ اس میں ارادہ کے پائے جانے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے ارادہ کو صفت مجازی کہنا اور اس کا یہ معنی بیان کرنا صحیح نہیں ہے، اور یہ لوگ یعنی معتزلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندہ سے جب کوئی کام کراتے ہیں تو اس فعل عبد کے ارادہ کے معنی امر کے ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ نے بندہ کو اس فعل کا امر اور حکم کیا ہے یعنی ارادہ اور امر دونوں مترادف لفظ ہیں۔

تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ ارادہ کو امر سے تعبیر کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ باری تعالیٰ نے تمام لوگوں کو ایمان لانے اور دیگر واجبات کا امر اور حکم کیا ہے اب اگر امر کو ارادہ کے مرادف کہتے ہو تو لازم آ ئے گا کہ اس نے سب کے ایمان کا ارادہ بھی کیا ہے تو پھر اس صورت میں سبھی لوگوں کو مومن ہونا چاہئے اس لئے کہ ذات باری کے ارادہ کے خلاف ہونا محال ہے حالانکہ سب لوگ مومن نہیں ہیں پس معلوم ہوا کہ اس نے سب کے ایمان کا ارادہ نہیں کیا ہے تو جب امر موجود ہے اور ارادہ موجود نہیں ہے تو ثابت ہوگیا کہ ارادہ امر کے معنی میں نہیں ہے۔

وَالْفِعْلُ وَالتَّخْلِيْقُ عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ اَزَلِيَّةٍ تُسَمّٰى بِالتَّكْوِيْنِ وَسَيَجِيْئُ تَحْقِيْقُهٗ وَعَدَلَ عَنْ لَفْظِ الخلق لِشُيُوْعِ اِسْتِعْمَالِهٖ فِي الْمَخْلُوْقِ وَالتَّرْزِيْقُ هُوَتَكْوِيْنٌ مَخْصُوْصٌ صَرَّحَ بِهٖ اِشَارَةً اِلٰى اَنَّ مِثْلَ التَّخْلِيْقِ وَالتَّصْوِيْرِ وَالتَّرْزِيْقِ وَالْاِحْيَاءِ وَالْاِمَاتَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا اُسْنِدَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى كُلٌّ مِنْهَا رَاجِعٌ اِلٰى صِفَةٍ حَقِيْقِيَّةٍ اَزَلِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ هِيَ التَّكْوِيْنُ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْاَشْعَرِيُّ مِنْ اَنَّهَا اِضَافَاتٌ وَصِفَاتٌ لِلْاَفْعَالِ.

ترجمہ: (صفات ازلیہ حقیقیہ میں سے) فعل اور تخلیق ہے ان دونوں سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو تکوین کہا جاتا ہے اور عنقریب اس کی تحقیق آئے گی، اور لفظ خلق سے اعراض کیا اس لئے کہ اس کا زیادہ استعمال مخلوق کے معنی میں ہے، (صفات ازلیہ حقیقیہ میں سے) ترزیق بھی ہے، وہ ایک مخصوص تکوین ہے مصنفؒ نے اس کی صراحت کی اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ تخلیق وتصویر وترزیق واحیاء واماتت وغیرہ جیسے افعال جس کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے جس کا مرجع ایک ایسی حقیقی اور ازلی صفت ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے، وہ صفت تکوین ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ اشعری نے گمان کیا کہ وہ سب اضافی اور صفات افعال ہیں۔

تشریح: فعل فاء کے فتحہ کے ساتھ ہے، ساتویں صفت ازلی حقیقی فعل اور تخلیق ہے اس کے معنی ہیں کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا، اور فعل وتخلیق کا نام تکوین بھی ہے، نیز خلق کے معنی بھی یہی ہیں یعنی عدم سے وجود میں لانا لیکن مصنفؒ بجائے خلق کے تخلیق لائیں ہیں اس لئے کہ لفظ خلق مصدر ہے یہ جس طرح خالق کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح مخلوق کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اس لئے اس ایہام سے بچنے کے لئے تخلیق سے تعبیر کیا تا کہ کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ خلق بمعنی مخلوق بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ رہی یہ بات کہ فعل اور تخلیق کا نام تکوین کس طرح ہے اس کی تحقیق ان شاء اللہ آئندہ جلد ہی آجائے گی۔

تکوین کے معنی ایجاد کے ہیں یعنی ایک شئی کو وجود دینا اب اس کی بہت سی صورتیں ہیں اگر ایجاد کا تعلق رزق سے ہے تو اس تکوین کو ترزیق کہتے ہیں اور اگر اس کا تعلق صورت سے ہے تو اس کو تصویر اور اگر حیات سے ہے تو اس کو احیاء اور اگر موت سے ہے تو اماتت اگر عزت دینے سے ہے تو اعزاز اور اگر ذلت دینے سے ہے تو اذلال کہتے ہیں اسی طرح اور بقیہ صورتوں کو سمجھ لو۔

تو ساتویں صفت فعل اور تخلیق ہے جس کا نام تکوین ہے تو اب سوال یہ ہے کہ اس کے بعد پھر ترزیق کہنے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ ترزیق تو تکوین کی ایک خاص صورت ہی کا نام ہے تو شارحؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس کو صراحۃً بیان کرنے کا ایک منشاء ہے اور وہ یہ ہے کہ اس سے اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ تخلیق وترزیق وغیرہ ایسی صفات ہیں جن کا تعلق ایک صفت حقیقی ازلی سے یعنی تکوین سے ہے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ تکوین ایک صفت حقیقی اور ذاتی ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ فرماتے ہیں کہ تکوین صفت حقیقی اور صفت ذاتی نہیں ہے بلکہ صفت اضافی اور فعلی ہے۔ صفت حقیقی وذاتی اور صفت اضافی وفعلی ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ وہ صفات جن کی باری تعالیٰ سے سلب اور نفی کرنے میں کوئی نقصان نہ ہو تو وہ صفت اضافی اور فعلی ہے جیسے اماتت۔ احیاء، اعزاز، اذلال، اغناء، تصویر وغیرہ اور اگر ان کی نفی کرنے میں نقصان ہو تو وہ صفت حقیقی اور ذاتی ہے جیسے کہ علم وسمع وبصر وغیرہ کہ اگر اللہ تعالیٰ علیم وسمیع وبصیر نہ ہوں تو اس سے نقصان لازم آئے گا لیکن اگر کسی کو وجود عطا نہ کرے اور رزق کا انتظام نہ کرے اور عزت وغیرہ نہ دے تو اس سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔ تو شیخ ابوالحسن اشعریؒ کہتے ہیں کہ یہ تکوین بمعنی تخلیق وترزیق واماتت واحیاء وغیرہ صفت اضافی اور فعلی ہے، اور ماتریدیہ کے یہاں تخلیق وترزیق وغیرہ یعنی تکوین مستقل صفت ہے اسی لئے ان کے یہاں صفات کی تعداد آٹھ ہے اور اشعریہ کے یہاں صفات کی تعداد سات ہے۔

وَالْكَلَامُ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ عُبِّرَ عَنْهَا بِالنَّظْمِ الْمُسَمّٰى بِالْقُرْاٰنِ الْمُرَكَّبِ مِنَ الْحُرُوْفِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ كُلَّ مَنْ يَّاْمُرُ وَيَنْهٰى وَيُخْبِرُ يَجِدُ فِيْ نَفْسِهٖ مَعْنًى ثُمَّ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْعِبَارَةِ اَوِ الْكِتَابَةِ اَوِ الْاِشَارَةِ وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ اِذْقَدْ يُخْبِرُ الْاِنْسَانُ عَمَّا لَمْ يَعْلَمْهُ بَلْ يَعْلَمُ خِلَافَهٗ وَغَيْرُ الْاِرَادَةِ لِاَنَّهٗ قَدْ يَاْمُرُ بِمَا لَايُرِيْدُهٗ كَمَنْ اَمَرَ عَبْدَهٗ قَصْدًا اِلٰى اِظْهَارِ عِصْيَانِهٖ وَعَدَمِ اِمْتِثَالِهٖ لِاَوَامِرِهٖ وَيُسَمّٰى هٰذَا كَلَامًا نَفْسِيًّا عَلٰى مَا اَشَارَ اِلَيْهِ الْاَخْطَلُ بِقَوْلِهٖ شِعْرٌ۔

اَنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَاِنَّمَا ❁ جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيْلًا

وَقَالَ عُمَرُ اِنِّيْ زَوَّرْتُ فِيْ نَفْسِيْ مَقَالَةً وَكَثِيْرًا مَّا تَقُوْلُ لِصَاحِبِكَ اِنَّ فِيْ نَفْسِيْ كَلَامًا اُرِيْدُ اَنْ اَذْكُرَهٗ لَكَ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى ثُبُوْتِ صِفَةِ الْكَلَامِ اِجْمَاعُ الْاُمَّةِ وَتَوَاتُرُ النَّقْلِ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اَنَّهٗ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ مَعَ الْقَطْعِ بِاِسْتِحَالَةِ التَّكَلُّمِ مِنْ غَيْرِ ثُبُوْتِ صِفَةِ الْكَلَامِ فَثَبَتَ اَنَّ لِلّٰهِ تَعَالٰى صِفَاتٍ ثَمَانِيَةً هِيَ الْعِلْمُ وَالْقُدْرَةُ وَالْحَيٰوةُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْاِرَادَةُ وَالتَّكْوِيْنُ وَالْكَلَامُ.

ترجمہ: اور (آٹھویں صفت) کلام ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو نظم سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کا نام قرآن ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہر وہ شخص جو امر ونہی کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے دل میں ایک معنی پاتا ہے پھر اس کو عبارت یا کتابت یا اشارہ کے ذریعہ بتلاتا ہے اور یہ علم کا غیر ہے کیونکہ انسان بعض

دفعہ ایسی چیز کی خبر دیتا ہے جس کو وہ نہیں جانتا بلکہ اس کے خلاف کو جانتا ہے اور یہ ارادہ کا بھی غیر ہے اس لئے کہ انسان کبھی ایسی چیز کا حکم دیتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا، مثلاً وہ شخص جو اپنے غلام کو اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لئے کسی کام کا امر کرے اور اس (معنی) کو کلام نفسی کہا جاتا ہے اس چیز کی بنا پر جس کی طرف اخطل نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے (شعر) بیشک کلام تو دل میں ہوتا ہے اور زبان کو دل پر دلیل بنایا گیا ہے، اور حضرت عمرؓ نے فرمایا میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا اور بسا اوقات تم اپنے ساتھی سے کہتے ہو، میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے بیان کرنا چاہتا ہوں اور دلیل صفت کلام کے ثبوت پر امت کا اجماع اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ یہ منقول ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس بات کے یقین کرنے کے ساتھ کہ بغیر صفت کلام کے ثبوت کے متکلم ہونا محال ہے پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے آٹھ صفات ہیں اور وہ علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ، تکوین، کلام ہیں

تشریح: آٹھویں صفت کلام ہے، کلام ایک ایسی صفت ازلی ہے جسے اہل زبان نظم سے تعبیر کرتے ہیں اب اگر اس نظم کا تعلق زبان عربی سے ہے تو اس کو قرآن کہتے ہیں اور اگر سریانی زبان سے ہے تو زبور اور اگر عبرانی زبان سے ہو تو انجیل کہتے ہیں۔ کلام کی دو قسمیں ہیں: (۱) کلام لفظی، (۲) کلام نفسی، اس لئے کہ ہر سمجھدار انسان جب کسی شیٔ کی خبر دیتا ہے یا امر و نہی کرتا ہے تو اس سے قبل اس کے پردہ ذہن میں کچھ معنی ابھر آتے ہیں پھر اس معنی کا تعلق اگر مامور بہ سے ہے تو اسے آمر اور اگر منہی عنہ سے ہو تو ناہی اور مخبر عنہ سے ہو تو مخبر کہتے ہیں تو وہ معنی جو پہلے سے اس کے ذہن میں پائے جاتے ہیں اور جس کو ابھی عبارت یا کتابت یا اشارہ کا جامہ نہیں پہنایا گیا ہے تو اس کو کلام نفسی کہتے ہیں اور جب اس کو زبان سے ادا کردیا یا کسی کاغذ پر لکھ دیا یا اس کی طرف اشارہ کردیا تو اس کو کلام لفظی کہتے ہیں۔

اور دل میں پوشیدہ معنی کو کلام سے تعبیر کرنے پر نصرانی شاعر اخطل کا یہ شعر واضح دلیل ہے ان الکلام لفی الفواد الخ اس میں دل و دماغ کے معنی کو کلام ہی نہیں بلکہ اصل کلام کہا گیا ہے، اسی طرح حضرت عمرؓ نے ایک موقع پر فرمایا زورتُ فی نفسی مقالۃ کہ میں نے ذہن میں ایک مقالہ اور کلام ترتیب دیا، تو مقالہ اور کلام کا اطلاق ان معانی پر کیا جو ذہن و دماغ میں تھے جس سے معلوم ہوا کہ کلام کا اطلاق لفظی اور نفسی دونوں پر ہوتا ہے، تو یہاں ذات باری کے لئے جس کلام کو ثابت کیا جارہا ہے اس سے مراد کلام نفسی ہے کلام لفظی نہیں ہے۔

قولہ وھو غیر العلم الخ: بعض حضرات نے یہ کہا کہ کلام نفسی کوئی مستقل چیز نہیں ہے جس کو کلام نفسی کہا جاتا ہے وہ بعینہ علم و ارادہ ہے، شارحؒ اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ صفت کلام یعنی کلام نفسی یعنی وہ معنی جس کو ہر مخبر اور آمر اپنے دل میں موجود پاتا ہے عین علم نہیں ہے جس کی بنا پر اس کو استقلال سے نکال دیا جائے بلکہ یہ غیر علم ہے اس لئے کہ انسان کبھی بغیر علم کے بھی خبر دے دیتا ہے مثلاً اس کو معلوم نہیں کہ زید کی موت ہوگئی ہے لیکن پھر بھی اس کی موت کی خبر دیتا ہے بلکہ کبھی اپنے علم کے

خلاف بھی خبر دیتا ہے مثلاً اس کو معلوم ہے کہ زید کی موت نہیں ہوئی ہے لیکن پھر بھی اس کی موت کی خبر دیتا ہے۔ اور یہ صفت کلام عین ارادہ بھی نہیں ہے بلکہ اس کے مغائر ہے اس لئے کہ انسان کبھی ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا، مثلاً زید اپنے غلام کو مارتا ہے تو لوگ کہتے ہیں کہ کیوں مارتے ہو وہ تو فرمان بردار ہے تو وہ زید اس غلام کی نافرمانی اور اس کے حکم عدولی کرنے کو ثابت کرنے کے لئے اس کو حکم دیتا ہے کہ لو یہ دس روپیہ بازار جا کر فلاں چیز لے آؤ، تو یہاں امر پایا گیا مگر اس امر کے امتثال کا ارادہ نہیں ہے، کیونکہ وہ آقا ہرگز نہ چاہے گا کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ یہ چاہے گا کہ نہ کرے تا کہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں پر ظاہر ہو جائے اور مجھ کو مارنے پر ملامت نہ کریں، پس معلوم ہوا کہ صفت کلام مستقل صفت ہے اور یہ جس طرح علم کے مغائر ہے اسی طرح ارادہ کے بھی مغائر ہے۔

قولہ والدلیل علی ثبوت: شارحؒ یہاں سے ذات باری کے لئے صفت کلام نفسی کے ثبوت پر دلیل پیش کرتے ہیں پہلی دلیل اجماع امت ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ یہ منقول ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور متکلم مشتق ہے کلام سے اور کوئی بھی مشتق کسی کے لئے اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ اس کے لئے پہلے ماخذ اشتقاق کو ثابت کیا جائے مثلاً کوئی شخص عالم اسی وقت کہلائے گا جبکہ علم اس کے لئے ثابت ہو تو جب یہ معلوم ہوا کہ وہ متکلم ہے تو یہیں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ صفت کلام بھی اس کے لئے ثابت ہے۔

تو اس مذکورہ بالا تقریر سے جب یہ ثابت ہو گیا کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کل آٹھ صفتیں ہیں جو ازلی اور قدیم ہیں، اور وہ آٹھوں یہ ہیں:

(۱) علم، (۲) قدرت، (۳) حیات، (۴) سمع، (۵) بصر، (۶) ارادہ، (۷) تکوین، (۸) کلام۔ لیکن آخری تین میں زیادہ اختلاف ہے، کلام میں تو معتزلہ کا اختلاف ہے اور ارادہ اور تکوین میں خود اہل سنت والجماعت کا اختلاف ہے اس لئے ان تینوں کو قدرے تفصیل سے بیان کیا اور فرمایا۔

وَلَمَّا كَانَ فِي الثَّلٰثَةِ الْاَخِيْرَةِ زِيَادَةُ نِزَاعٍ وَخِفَاءٍ كَرَّرَ الْاِشَارَةَ اِلٰى اِثْبَاتِهَا وَقِدَمِهَا وَفَصَّلَ الْكَلَامَ بِبَعْضِ التَّفْصِيْلِ فَقَالَ وَهُوَ اَىِ اللّٰهُ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَهٗ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ اِثْبَاتِ الْمُشْتَقِّ لِلشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ قِيَامِ مَاْخَذِ الْاِشْتِقَاقِ بِهٖ وَفِيْ هٰذَا رَدٌّ عَلَى الْمُعْتَزِلَةِ حَيْثُ ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهٖ لَيْسَ صِفَةً لَهٗ اَزَلِيَّةً ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوْفِ وَالْاَصْوَاتِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهَا اَعْرَاضٌ حَادِثَةٌ مَشْرُوْطٌ حُدُوْثُ بَعْضِهَا بِانْقِضَاءِ الْبَعْضِ لِاَنَّ اِمْتِنَاعَ التَّكَلُّمِ بِالْحَرْفِ الثَّانِيْ بِدُوْنِ اِنْقِضَاءِ الْحَرْفِ الْاَوَّلِ بَدِيْهِيٌّ وَفِيْ هٰذَا رَدٌّ عَلَى الْحَنَابِلَةِ وَالْكَرَّامِيَّةِ الْقَائِلِيْنَ بِاَنَّ كَلَامَهٗ عَرَضٌ مِنْ جِنْسِ الْاَصْوَاتِ وَالْحُرُوْفِ وَمَعَ ذٰلِكَ فَهُوَ قَدِيْمٌ.

ترجمہ: اور جب آخری تین صفات میں زیادہ اختلاف تھا تو ان کے اثبات اور ان کے قدیم ہونے کی طرف مکرر

اشارہ کیا۔ اور قدرے تفصیل سے کلام کیا، چناں چہ فرمایا اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کی صفت ہے، شی کے لئے اسم مشتق کے اثبات کے محال ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قائم ہوئے اور اس میں معتزلہ کی تردید ہے اس وجہ سے کہ وہ لوگ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے اس کی صفت نہیں ہے۔ (وہ صفت) ازلی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کے قیام کے محال ہونے کی وجہ سے، حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے اس لئے کہ یہ ایسے اعراض ہیں جو حادث ہے بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرف اول کے ختم ہوئے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے آوازوں اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

تشریح: تو اللہ تعالیٰ کی ایک صفت کلام بھی ہے اس میں معتزلہ کی جانب سے اعتراض ہوتا ہے کہ کلام کو ازلی اور قدیم کہنا صحیح نہیں ہے تو یہاں سے اس کا جواب دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایک ایسے کلام کے ساتھ جو اس کی صفت ہے ازلی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے پر اجماع امت ہے حتیٰ کہ معتزلہ بھی اس کو مانتے ہیں اور خود قرآن کا فیصلہ ہے وکلم اللّٰہ موسیٰ تکلیماً اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے تو اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ متکلم ہونا اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور یہ مشتق کا صیغہ ہے اور یہ کسی کے لئے اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ پہلے اس کے لئے ماخذ اشتقاق (یعنی کلام) کو ثابت کیا جائے لہٰذا جب اللہ تعالیٰ کے لئے متکلم ہونا بالاجماع ثابت ہو گیا، تو صفت کلام جو ماخذ اشتقاق ہے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا، اور جب کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو وہ قدیم بھی ہوگی، اس لئے کہ اگر قدیم نہ مانو گے بلکہ حادث مانو گے تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

نیز کلام جو اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے یہ اصوات اور حروف سے مرکب نہیں ہے کیونکہ جو کلام حروف واصوات سے مرکب ہوتا ہے وہ حادث ہوتا ہے اس لئے کہ ایسے کلام کے تلفظ میں انقطاع ہوتا ہے ایک ہی مرتبہ میں سب کا تلفظ نہیں ہوتا بلکہ پہلے حرف اول کا تلفظ ہوتا ہے پھر جب یہ معدوم ہو جاتا ہے تو حرف ثانی کا ہوتا ہے الخ مثلاً جب آپ قاتل کا تلفظ کریں گے تو پہلے قاف کا تلفظ ہوگا جب یہ معدوم ہو جائے گا تو پھر ت کا اور جب یہ معدوم ہو جائے گا تو پھر لام کا وجود ہوگا، اور یہ سب حروف حادث ہیں لہٰذا جب خدا کا کلام قدیم ہے تو وہ حروف سے مل کر نہیں بنے گا۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس میں معتزلہ اور کرامیہ پر رد ہے معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے لیکن کلام اس کی صفت نہیں ہے، بلکہ اس کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کلام کا موجد ہے اور اس کو پیدا کرتا ہے جبرئیل یا لوح محفوظ میں یا محمد کی زبان پر جو کہ غیر اللہ ہیں اور اسی کے ساتھ قائم ہیں اور اسی غیر اللہ کی صفت ہیں، لیکن معتزلہ کا یہ کہنا بالکل لغو اور مہمل بات ہے اس لئے کہ فاعل کا اطلاق اسی پر ہوتا ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو نہ کہ اس پر جو فعل کا موجد ہو۔

اور ہمارا کہنا یہ ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اسی کے ساتھ قائم ہے حنابلہ کا کہنا یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا کلام حروف واصوات سے مرکب ہے اور اس کے ساتھ ساتھ قدیم بھی ہے اس لئے کہ ان کے یہاں کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں قدیم ہیں اور کرامیہ کا کہنا یہ ہے کہ کلام حروف واصوات سے مرکب ہے اور یہ حادث ہے چونکہ ان کے یہاں اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال نہیں ہے اس لئے اس کو حادث کہنے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ ہمارا اپنا نظریہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور کلام اس کی صفت ازلی ہے اور اس کلام سے مراد کلام نفسی ہے کلام لفظی مراد نہیں ہے اس لئے کہ کلام لفظی حادث ہے۔

وَهُوَ اَيِ الْكَلَامُ صِفَةٌ اَيْ مَعْنًى قَائِمٌ بِالذَّاتِ مُنَافِيَةٌ لِلسُّكُوْتِ الَّذِيْ هُوَ تَرْكُ التَّكَلُّمِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ وَالْاٰفَةِ الَّتِيْ هِيَ عَدَمُ مُطَاوَعَةِ الْاٰلَاتِ اِمَّا بِحَسْبِ الْفِطْرَةِ كَمَا فِي الْخَرْسِ اَوْ بِحَسْبِ ضُعْفِهَا وَعَدَمِ بُلُوْغِهَا حَدَّ الْقُوَّةِ كَمَا فِي الطُّفُوْلِيَّةِ فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا اِنَّمَا يَصْدُقُ عَلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ دُوْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ اِذِ السُّكُوْتُ وَالْخَرْسُ اِنَّمَا يُنَافِي التَّلَفُّظَ قُلْنَا اَلْمُرَادُ اَلسُّكُوْتُ وَالْاٰفَةُ اَلْبَاطِنِيَّتَانِ بِاَنْ لَّا يُدَبِّرَ فِيْ نَفْسِهِ اَلتَّكَلُّمَ اَوْ لَا يَقْدِرُ عَلٰى ذٰلِكَ فَكَمَا اَنَّ الْكَلَامَ لَفْظِيٌّ وَنَفْسِيٌّ فَكَذَا ضِدُّهُ اَعْنِي السُّكُوْتَ وَ الْخَرْسَ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے یعنی ایک ایسا معنی ہے جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے منافی ہے جو تکلم پر قدرت ہونے کے باوجود تکلم نہ کرنے کا نام ہے اور اس آفت کے منافی ہے جو آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے خواہ پیدائشی اعتبار سے ہو جیسا کہ گونگے میں یا آلات تکلم کے ضعیف ہونے اور اس کے درجہ قوت کو نہ پہنچنے کے اعتبار سے ہو جیسا کہ بچپن میں (ہوتا ہے) پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتا ہے نہ کہ کلام نفسی پر اس لئے کہ سکوت اور گونگا پن صرف تلفظ کے منافی ہے ہم جواب دیں گے کہ مراد باطنی سکوت و آفت ہیں بایں طور کہ دل میں تکلم کی سوچ بچار نہ کرے، یا اس پر قدرت نہ رکھے تو جس طرح کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے، اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت وخرس بھی

تشریح: تو مصنفؒ یہاں پر وہ کلام جو باری تعالیٰ کی صفت ہے اس کی مزید وضاحت اور اس کا تعارف کرا رہے ہیں کہ کلام باری تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے، یہاں سکوت و آفت سے کیا مراد ہے اس کو سمجھئے! ایک جاندار ہے اس کو کلام پر قدرت ہے لیکن کلام نہیں کرتا تو اس کو سکوت سے تعبیر کرتے ہیں اور اگر کلام پر قدرت نہ ہو جیسے کہ گنگا ہوتا ہے تو اس کو آفت کہتے ہیں پھر قدرت نہ ہونے کی دو صورت ہے:

(۱) وہ آلات واسباب جن کو اللہ تعالیٰ نے تکلم اور تلفظ کے لئے سبب قرار دیا ہے یعنی زبان اور زبان کو حرکت میں لانے والے پٹھے وہ سب موجود ہوں لیکن اس میں صلاحیت نہ ہو اور اپنا کام نہ کرتے ہوں جیسے کہ گنگا۔

(۲) آلات میں صلاحیت ہو لیکن ابھی اس کے استعمال پر ضعف کی وجہ سے طاقت نہیں ہے جیسے کہ بچہ ہوتا ہے۔

قولہ فان قیل: اشکال! آپ نے جو کلام کی تعریف کی ہے (کہ کلام اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے) وہ صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے اس لئے کہ سکوت اور آفت دونوں تلفظ کے منافی ہیں لہٰذا آپ خود فیصلہ کریں کہ سکوت کے منافی جو کیفیت ہوگی وہ کلام لفظی ہوگی یا نفسی۔ ظاہر ہے کہ کلام لفظی ہوگی، لہٰذا ثابت ہوا کہ کلام جو خدا کی صفت ہے وہ کلام لفظی ہے نہ کہ کلام نفسی۔

تو اس کا جواب یہ دے رہے ہیں کہ جس طرح آپ محسوس کرتے ہیں کہ کلام کی دو قسمیں ہیں کلام لفظی اور کلام نفسی اسی طرح کلام کی ضد سکوت اور آفت کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) سکوت لفظی وظاہری، (۲) سکوت باطنی۔

انسان کو اگر تلفظ پر قدرت ہے لیکن بالقصد والاختیار خاموش رہتا ہے تو یہ سکوت لفظی وظاہری ہے جو کلام لفظی کی ضد ہے، اور ایک شخص کو مضمون مرتب کرنے پر قدرت حاصل ہے لیکن ذہن میں اس کو ترتیب نہیں دیتا تو یہ سکوت باطنی ہے جو کلام نفسی کی ضد ہے۔ ایسے ہی آفت کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) آفت لفظی، (۲) آفت باطنی۔ تکلم کے آلات واسباب اگر ذہن میں مرتب کرنے پر ساتھ دیتے ہیں لیکن تلفظ وتکلم کرنے پر ساتھ نہیں دیتے تو یہ آفت لفظی وظاہری ہے جیسے کہ گونگا ہوتا ہے اور اگر وہ آلات واسباب ذہن میں بھی ترتیب دینے پر ساتھ نہ دیں تو وہ آفت باطنی ہے۔ تو کلام کی جو یہ تعریف کی جا رہی ہے کہ کلام وہ صفت ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے اور سکوت وآفت کے منافی ہے تو یہاں پر سکوت باطنی اور آفت باطنی مراد ہے جس کا منافی کلام نفسی ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ جو کلام خدا تعالیٰ کی صفت ہے وہ کلام نفسی ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالىٰ مُتَكَلِّمٌ بِهَا اٰمِرٌ وَنَاهٍ وَمُخْبِرٌ يَعْنِيْ اَنَّهُ صِفَةٌ وَاحِدَةٌ تَتَكَثَّرُ بِالنِّسْبَةِ اِلىٰ الْاَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَبَرِ بِاِخْتِلَافِ التَّعَلُّقَاتِ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ فَاِنَّ كُلًّا مِنْهَا وَاحِدَةٌ قَدِيْمَةٌ وَالتَّكَثُّرُ وَالْحُدُوْثُ اِنَّمَا هُوَ فِيْ التَّعَلُّقَاتِ وَالْاِضَافَاتِ لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ اَلْيَقُ بِكَمَالِ التَّوْحِيْدِ وَلِاَنَّهُ لَا دَلِيْلَ عَلىٰ تَكَثُّرِ كُلٍّ مِنْهَا فِيْ نَفْسِهَا.

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ اسی صفت کے ساتھ متکلم ہیں آمر اور ناہی اور مخبر ہیں یعنی کلام ایک ہی صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر ونہی وخبر کے لحاظ سے کثرت والا ہے، جیسے علم وقدرت اور دیگر تمام صفات کہ ان میں سے ہر ایک قدیم ہے اور تکثر وحدوث صرف تعلقات اور اضافی امور میں ہے اس لئے کہ یہ بات کمال توحید کے زیادہ مناسب ہے، اور اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے فی نفسہ تکثر پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح: اللہ تعالیٰ کے لئے صفت کلام ثابت ہے لیکن یہ صفت جس کو کلام کہتے ہیں یہ یا تو جزئی حقیقی کے درجہ میں ہوگی یا کلی

کے درجہ میں اس لئے کہ ہر مفہوم کی دوقسمیں ہیں: اگراس کی دلالت شی معین پر ہے اور شرکت محال ہے تو جزئی حقیقی ہے اور اگر شرکت ہو تو کلی ہے، پھر کلام کی دوقسمیں ہیں: خبر ہوگا یا انشاء پھر انشاء میں چار احتمال ہیں امر ہوگا، یا نہی، یا استفہام، یا ندا۔ تو کلام میں کل پانچ صورتیں ہوئیں یا خبر ہوگا یا انشاء ہوگا بصورۃ امر، یا بصورۃ نہی، یا بصورۃ استفہام، یا بصورۃ نداء تو سوال یہ ہے کہ آیا کلام کلی ہے اور اس کے یہ پانچ افراد اور جزئیات ہیں یا جزئی حقیقی ہے۔

تو بعض اشاعرہ نے یہ کہا کہ کلام کلی ہے اور اس کے یہ پانچ افراد ہیں: خبر، امر، نہی، استفہام، ندا۔ اور راجح قول یہ ہے کہ کلام جزئی حقیقی ہے اس میں تکثر حقیقی نہیں ہے بلکہ اس کے مختلف نام (خبر، امر، نہی، استفہام، ندا) مختلف تعلقات کے اعتبار سے ہیں لہٰذا یہ تکثر اضافی اور اعتباری ہے، جیسے کہ زید ایک شخص کا نام ے جو ایک ہے لیکن وہ بیٹا بھی ہے باپ بھی ہے، چچا بھی ہے، دادا بھی ہے مختلف اعتبار سے۔ لہٰذا یہ تکثر اعتباری اور اضافی ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی صفت جو کلام ہے وہ بھی ایک ہے جزئی حقیقی ہے لیکن ہم جو اس کو مختلف نام دیتے ہیں وہ مختلف متعلق کے اعتبار سے ہے، اگر کلام کا تعلق طلب فعل سے ہے تو وہ امر ہے اور اگر طلب ترک فعل سے ہے تو نہی ہے اور اگر اعلام سے ہے تو استفہام ہے اور اگر اجابت سے ہے تو ندا ہے اور اگر حکایت سے تعلق ہے تو خبر ہے۔ لہٰذا کلام واحد حقیقی ہوا اور کثرت اضافی اور اعتباری ہوئی، ایسے ہی اللہ تعالیٰ کی اور صفات ہیں مثلاً علم وقدرت وغیرہ کہ ان میں سے ہر ایک واحد ہے، جزئی حقیقی ہے لیکن تکثر اور حدوث اس کے متعلقات کے اعتبار سے ہے اسی طرح اس کی ایک صفت کلام بھی ہے جو جزئی حقیقی کا درجہ رکھتی ہے لیکن اس میں تکثر اس کے مختلف تعلقات کے اعتبار سے ہے۔

قولہ لما ان ذٰلک: ہم جو کلام کو صفت واحدۃ مانتے ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ کمال توحید تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اس کی ذات کے علاوہ کوئی صفت ثابت نہ مانی جائے مگر ضرورت کی بناء پر ہم نے آٹھ صفات کو ثابت کیا ہے اور جو چیز ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہوتی ہے، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ کم سے کم صفات مانی جائیں اور ضرورت سے زائد کا انکار کیا جائے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ہمارا جو یہ کہنا ہے کہ اس میں تکثر حقیقی نہیں ہے بلکہ اضافی ہے اس کی ہمارے پاس دلیل موجود ہے اور جو لوگ حقیقی تکثر کے قائل ہیں ان کے پاس کوئی قوی دلیل نہیں ہے اور دعویٰ بغیر دلیل کے معتبر نہیں ہوتا لہٰذا ان کا تکثر کا دعویٰ معتبر و مقبول نہ ہوگا۔

فَاِنْ قِيلَ هٰذِهٖ اَقْسَامٌ لِلْكَلَامِ لَايُعْقَلُ وُجُوْدُهٗ بِدُوْنِهَا فَيَكُوْنُ مُتَكَثِّرًا فِيْ نَفْسِهٖ قُلْنَا مَمْنُوْعٌ بَلْ اِنَّمَا يَصِيْرُ اَحَدَ تِلْكَ الْاَقْسَامِ عِنْدَ التَّعَلُّقَاتِ وَذٰلِكَ فِيْمَا لَايَزَالُ وَاَمَّا فِي الْاَزَلِ فَلَا اِنْقِسَامَ اَصْلًا وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّهٗ فِي الْاَزَلِ خَبَرٌ وَمَرْجِعُ الْكُلِّ اِلَيْهِ لِاَنَّ حَاصِلَ الْاَمْرِ اِخْبَارٌ عَنْ اِسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ وَالنَّهْيِ عَلَى الْعَكْسِ وَحَاصِلَ الْاِسْتِخْبَارِ الْخَبَرُ عَنْ طَلَبِ الْاِعْلَامِ وَحَاصِلَ النِّدَاءِ الْخَبَرُ عَنْ طَلَبِ الْاِجَابَةِ وَرُدَّ بِاَنَّا نَعْلَمُ

اِخْتِلَافَ هٰذِهِ الْمَعَانِيْ بِالضَّرُوْرَةِ وَاسْتِلْزَامُ الْبَعْضِ لِلْبَعْضِ لَايُوْجِبُ الْاِتِّحَادَ ۔

ترجمه: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ کلام کے اقسام ہیں جن کے بغیر کلام کا وجود نہیں سمجھا جاتا ہے پس وہ فی نفسہٖ متکثر ہوگا، ہم جواب دیں گے کہ یہ تسلیم نہیں بلکہ تعلقات کے وقت کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک قسم بن جاتا ہے اور یہ ازل کے بعد ہے اور بہرحال ازل میں تو بالکل تقسیم ہی نہیں، اور بعض لوگ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ کلام ازل میں خبر ہے اور تمام اقسام کی اصل خبر ہی ہے اس لئے کہ امر کا حاصل فعل پر مستحق ثواب ہونے اور ترک پر مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے اور نہی اس کے برعکس ہے اور استخبار کا حاصل طلب اطلاع کی خبر دینا ہے اور ندا کا حاصل طلب اجابت کی خبر دینا ہے اور اس کو رد کیا گیا ہے اس بات کے ساتھ کہ ہم یقینی طور پر ان معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں اور بعض کا دوسرے بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کو ثابت نہیں کرتا ہے۔

تشریح: اہل سنت کا کہنا یہ ہے کہ صفت کلام کا درجہ جزئی حقیقی ہے اور اس کے پانچ افراد اور مختلف نام متعلق کے اعتبار سے ہیں، اور دوسری جماعت جو صفت کلام کے کلی ہونے کے قائل ہیں ان کی طرف سے اعتراض ہے کہ باری تعالیٰ کے کلام کا وجود اگر خارج میں ہوگا تو ان ہی افراد خمسہ کے ضمن میں ہوگا خواہ امر ہو یا نہی ہو وغیرہ ان سے ہٹ کر نہیں ہوگا، جیسے کہ کلی کا وجود اپنے افراد کے ضمن میں ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ متکثر اور قابل کثرت ہوتی ہے ایسے ہی کلام میں بھی ہوگا، لہٰذا اس میں تکثر حقیقی پایا گیا تو پھر اس کو جزئی حقیقی کہنا کیسے درست ہوگا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اس میں تکثر حقیقی ہے یہ تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ کلام میں یہ اقسام خمسہ اسی وقت پیدا ہوں گے جبکہ اس کا اپنے متعلق سے تعلق ہو اور یہ تعلق عالم کے وجود میں آنے کے بعد ہوا ہے زمانہ ازل میں کوئی تعلق نہیں تھا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ازل میں ان پانچوں افراد سے مبرہ اور منزہ تھا لہٰذا اس میں تکثر حقیقی نہیں ہوا بلکہ اضافی ہوا۔

قوله وذهب بعضهم: مذکورہ اشکال کا ایک جواب دیا جا چکا، یہ دوسرا جواب ہے جو امام رازیؒ کی طرف سے ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کلام ازل میں صرف ایک ہی صورت میں تھا اور وہ خبر ہے اور باقی یہ چار افراد امر، نہی وغیرہ خبر میں داخل ہیں اس لئے کہ باری تعالیٰ کا کلام جو امر ہے وہ خبر کے حکم میں ہے مثلاً **اقیموا الصلوٰة** امر ہے لیکن اس کے معنی خبر کے ہیں اور وہ یہ کہ اس کے معنی ہوں گے **اخبر کم بان مقیم الصلوٰة مستحق بالثواب وتارکه مستحق للعقاب** یعنی میں تم کو خبر دیتا ہوں کہ نماز قائم کرنے والا مستحق ثواب ہے اور اس کا تارک مستحق عذاب ہے، اور ایسے ہی نہی بھی خبر کے حکم میں ہے کہ ناہی خبر دیتا ہے کہ اگر اس کو چھوڑ دیا تو مستحق ثواب ہوگے ورنہ عذاب کے مستحق ہوگے۔ ایسے ہی استفہام کا بھی تعلق خبر ہی سے ہے اس لئے کہ جب کوئی استفہام اور استفسار کرتا ہے تو وہ خبر دیتا ہے کہ میں چاہتا ہوں کہ تم فلاں چیز کے بارے میں مجھے اطلاع دیدو، اسی طرح ندا بھی خبر ہی ہے کہ ندا کرنے والا خبر دیتا ہے کہ میں اجابت چاہتا ہوں یعنی مخاطب کی توجہ چاہتا ہوں، تو امام رازیؒ کا کہنا ہے کہ کلام ازل میں صرف خبر کی صورت میں تھا اور بقیہ چاروں

قسمیں خبر میں داخل ہیں لہٰذا کلام میں تکثر نہیں پایا گیا۔

قولہ ورد بانا نعلم: شارح امام رازی کے جواب کو پسند نہیں کرتے ہیں، ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ جواب دینا یعنی سب کو خبر کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یقینی طور پر چاروں قسموں کی حقیقتیں مختلف ہیں، اور سب ایک دوسرے کے متباین ہیں کیوں کہ یہ سب کلام کے اقسام ہیں اور شئی کے اقسام آپس میں ایک دوسرے کے مبائن ہوتے ہیں۔ لہٰذا امر و نہی وغیرہ کو ایک نہیں کہہ سکتے، خبر و انشاء ایک نہیں ہو سکتے اگرچہ دو چیزیں ایک میں شریک ہیں اور امر و نہی وغیرہ خبر کو مستلزم ہیں۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ دونوں ایک ہی ہیں، لہٰذا یہ جواب دینا کہ کلام صرف خبر ہے اور امر وغیرہ خبر میں داخل ہیں صحیح نہیں ہے بلکہ پہلا جواب ہی صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کا کلام ازل میں ان اقسام خمسہ سے خالی تھا لہٰذا کلام میں تکثر نہیں پایا گیا۔

فَاِنْ قِيْلَ الْاَمْرُ وَالنَّهْيُ بِلاَ مَاْمُوْرٍ وَمَنْهِيٍّ سَفَهٌ وَعَبَثٌ وَالْاِخْبَارُ فِي الْاَزَلِ بِطَرِيْقِ الْمُضِيِّ كِذْبٌ مَحْضٌ يَجِبُ تَنْزِيْهُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَنْهُ قُلْنَا اِنْ لَّمْ نَجْعَلْ كَلاَمَهُ فِي الْاَزَلِ اَمْرًا وَنَهْيًا وَخَبَرًا فَلاَ اِشْكَالَ وَاِنْ جَعَلْنَاهُ فَالْاَمْرُ فِي الْاَزَلِ لِاِيْجَابِ تَحْصِيْلِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ فِيْ وَقْتِ وُجُوْدِ الْمَاْمُوْرِ وَصَيْرُوْرَتِهٖ اَهْلاً لِتَحْصِيْلِهٖ فَيَكْفِيْ وُجُوْدُ الْمَاْمُوْرِ فِيْ عِلْمِ الْاٰمِرِ كَمَا اِذَا قَدَّرَ الرَّجُلُ اِبْنًا لَّهٗ فَاَمَرَهٗ بِاَنْ يَّفْعَلَ كَذَا بَعْدَ الْوُجُوْدِ وَالْاَخْبَارُ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَزَلِ لاَ تَتَّصِفُ بِشَيْءٍ مِّنَ الْاَزْمِنَةِ اِذْ لاَ مَاضِيَ وَلاَ مُسْتَقْبَلَ وَلاَ حَالَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى لِتَنَزُّهِهٖ عَنِ الزَّمَانِ كَمَا اَنَّ عِلْمَهٗ اَزَلِيٌّ لاَ يَتَغَيَّرُ بِتَغَيُّرِ الْاَزْمَانِ ـ

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امر و نہی بغیر مامور اور منہی کے جہالت اور حماقت ہے اور ازل میں ماضی کے صیغہ سے خبر دینا بالکل جھوٹ ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو پاک سمجھنا واجب ہوتا ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ اگر ہم ازل میں اس کے کلام کو امر، نہی اور خبر نہ قرار دیں تب تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ اور اگر ہم اس کو (امر، نہی اور خبر) قرار دیں تو ازل میں امر فعل مامور بہ کے حاصل کرنے کو واجب کرنے کے لئے ہے مامور کے وجود کے وقت میں، اور اس کو حاصل کرنے کا اہل ہونے کے وقت میں، پس آمر کے علم میں مامور کا وجود کافی ہے، جیسے کہ کوئی شخص اپنے لئے بیٹے کا تصور کرے اور اس کو امر کرے کہ وہ اپنے موجود ہونے کے بعد ایسا کرے، اور خبریں ازل کے اعتبار سے کسی بھی زمان کے ساتھ متصف نہیں ہوتیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے نہ کوئی ماضی ہے اور نہ مستقبل ہے اور نہ حال ہے، اللہ تعالیٰ کے زمان سے منزہ ہونے کی وجہ سے، جیسے کہ اس کا علم ازلی ہے زمانہ کے متغیر ہونے سے وہ متغیر نہیں ہوتا۔

تشریح: معتزلہ کی جانب سے یہ دو اعتراض ہیں جو پہلے اعتراض کے قریب ہیں۔ پہلے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے کلام کو جو امر و نہی اور خبر پر مشتمل ہے ازلی مانتے ہو تو امر و نہی بھی ازلی ہوگا۔ تو ایسی صورت میں جبکہ ازل میں نہ مامور ہے

اور نہ منہی ہے تو کلام کو امر و نہی کہنا عبث اور بے کار ہوگا بلکہ حماقت ہوگی اس لئے کہ امر کا مخاطب مامور اور نہی کا مخاطب منہی ہوتا ہے، تو جب ازل میں یہ دونوں موجود ہی نہیں ہیں تو پھر امر کو بغیر مامور کے اور نہی کو بغیر منہی کے ماننا لازم آئے گا جو عبث اور غیر معقول بات ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہم باری تعالیٰ کے کلام کو دیکھتے ہیں اس میں بکثرت ماضی کے صیغہ کے ساتھ خبریں موجود ہیں مثلاً انا ارسلنا نوحاً، قال موسیٰ، وقلنا یا ذالقرنین وغیرہ اور کلام کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ اسی وقت تعبیر کرتے ہیں جبکہ وہ واقعہ اور مضمون کلام کرنے سے پہلے پیش آیا ہو، اور جب اللہ تعالیٰ نے لفظ ماضی کے ساتھ اس کی خبر دیا تو معلوم ہوا کہ وہ واقعہ اور مضمون کلام سے پہلے پیش آیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ ازل میں صرف کلام موجود تھا اور واقعہ یعنی ارسال نوح وغیرہ کا وجود بعد میں ہوا ہے لہٰذا ازل میں لفظ ماضی سے خبر دینے میں اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آتا ہے جو محال ہے۔ تو دونوں اعتراض کا خلاصہ یہ نکلا کہ اگر باری تعالیٰ کے کلام کو امر و نہی وغیرہ مانیں تو یا تو فعل عبث لازم آئے گا یا باری تعالیٰ کا جھوٹا ہونا لازم آئے گا اور یہ دونوں بات محال ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ اور پاک ہیں۔

قولہ قلنا ان لم نجعل الخ اس مذکورہ پہلے اشکال کے دو جواب ہیں پہلا جواب عبداللہ بن سعید القطانؒ کے مذہب کے اعتبار سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا کلام ازل میں نہ امر تھا اور نہ نہی واستفہام وغیرہ بلکہ انبیاء علیہم السلام پر نزول کے وقت کلام کا تعلق امر و نہی وغیرہ سے ہوا ہے تو پھر فعل عبث کیسے لازم آئے گا اس لئے کہ مذکورہ اعتراض اسی وقت ہوگا جبکہ کلام کا ازل میں ان اقسام خمسہ سے تعلق ہو، اور جب اس کا تعلق ازل میں ہے ہی نہیں بلکہ بعد میں ہوا ہے تو پھر کوئی اشکال ہی نہیں۔

اور دوسرا جواب شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے مذہب کے اعتبار سے ہے کہ ہم یہ مانتے ہیں کہ کلام الٰہی کا تعلق زمانہ ازل میں امر و نہی وغیرہ سے تھا اور امر و نہی وغیرہ بھی زمانہ ازل میں موجود تھے، اب رہا یہ اشکال کہ ازل میں کوئی مخاطب خارج میں موجود نہیں تھا لہٰذا امر و نہی کا بغیر مخاطب کے ہونا لازم آئے گا تو پھر اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہم یہ مانتے ہیں کہ امر و نہی کے لئے مخاطب یعنی مامور اور منہی کا موجود ہونا ضروری ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کہ اس کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے بلکہ آمر کے علم میں اس کا موجود ہونا کافی ہے جس کو موجود فی الذہن بھی کہتے ہیں۔ جیسے کہ ایک شخص ہے کہ اس کے اولاد نہیں ہے اور اس کا آخری وقت ہے اور اس کی بیوی حاملہ ہے اور وہ دل ہی دل میں بیٹے کا تصور کر کے اس کے لئے وصیت کرتا ہے کہ اس کو ایسا کرنا ہے اور ایسا نہیں کرنا ہے، حالانکہ اس وقت اس کے اولاد نہیں ہے تو اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امر و نہی کے لئے مامور اور منہی کا موجود فی الخارج ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ موجود فی العلم والذہن ہونا کافی ہے، ایسے ہی باری تعالیٰ کے علم میں مامور اور منہی موجود ہے اس لئے کہ اس کو تمام موجودات کا علم ہے لہٰذا ازل ہی میں اس کا امر و نہی کرنا صحیح ہے، عبث اور محال نہیں ہے۔

قولہ والاخبار بالنسبۃ: یہ مذکورہ دوسرے اشکال کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ کہنا کہ کلام الٰہی اگر ازل میں بصورت ماضی ہو تو کذب لازم آتا ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ کا کلام زمانہ سے بری ہے، کیونکہ ازل میں باری تعالیٰ کے اعتبار سے نہ کوئی ماضی ہے اور نہ حال اور نہ مستقبل۔ بلکہ یہ سب ہمارے اعتبار سے ہیں اور جب وہاں کوئی زمانہ ہی نہیں تو پھر کذب لازم

نہیں آئے گا، اب رہا یہ سوال کہ جب کلام الٰہی کا تعلق ازل میں زمانہ سے نہیں تھا بلکہ ازل کے بعد ہوا ہے تو اس میں تغیر لازم آیا اور یہ ازلیت کے منافی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تغیر صفت کے اندر نہیں ہوا ہے جو ازلیت کے منافی ہے بلکہ اس کے تعلق میں ہوا ہے اور یہ ازلیت کے منافی نہیں ہے، جس طرح کہ علم الٰہی ازلی ہے اور اس کے متعلقات میں تغیر ہوتا رہتا ہے لیکن اس سے صفت علم میں تغیر نہیں ہوتا۔

وَلَمَّا صَرَّحَ بِاَزَلِيَّةِ الْكَلَامِ حَاوَلَ التَّنْبِيهَ عَلٰى اَنَّ الْقُرْاٰنَ اَيْضًا قَدْ يُطْلَقُ عَلٰى هٰذَا الْكَلَامِ النَّفْسِي الْقَدِيْمِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى النَّظْمِ الْمَتْلُوِّ الْحَادِثِ فَقَالَ **وَالْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوْقٍ** وَعَقَّبَ الْقُرْاٰنَ بِكَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِمَا ذَكَرَ الْمَشَايِخُ مِنْ اَنَّهُ يُقَالُ الْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَلَا يُقَالُ الْقُرْاٰنُ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ لِئَلَّا يَسْبِقَ اِلَى الْفَهْمِ اَنَّ الْمُؤَلَّفَ مِنَ الْاَصْوَاتِ وَالْحُرُوْفِ قَدِيْمٌ كَمَا ذَهَبَتْ اِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ جَهْلًا اَوْ عِنَادًا وَاَقَامَ غَيْرَ الْمَخْلُوْقِ مَقَامَ غَيْرِ الْحَادِثِ تَنْبِيْهًا عَلٰى اِتِّحَادِهِمَا وَقَصْدًا اِلٰى جَرْيِ الْكَلَامِ عَلٰى وَفْقِ الْحَدِيْثِ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَمَنْ قَالَ اَنَّهُ مَخْلُوْقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللّٰهِ الْعَظِيْمِ وَتَنْصِيْصًا عَلٰى مَحَلِّ الْخِلَافِ بِالْعِبَارَةِ الْمَشْهُوْرَةِ فِيْمَا بَيْنَ الْفَرِيْقَيْنِ وَهُوَ اَنَّ الْقُرْاٰنَ مَخْلُوْقٌ اَوْ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَلِهٰذَا تُتَرْجَمُ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةُ بِمَسْاَلَةِ خَلْقِ الْقُرْاٰنِ ۔

ترجمہ: اور جب مصنف کلام کے ازلی ہونے کی صراحت کر چکے تو اب اس بات سے آگاہ کرنے کا ارادہ کیا کہ لفظ قرآن کبھی اس کلام نفسی قدیم پر بھی بولا جاتا ہے جس طرح کہ نظم متلو حادث پر بولا جاتا ہے، چنانچہ فرمایا اور قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے اور لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ لائے اس وجہ سے کہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا جائے، اور القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے تاکہ ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ جو کلام حروف واصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ حنابلہ جہالت یا عناد کی وجہ سے اس کی طرف گئے ہیں، اور غیر حادث کی جگہ پر غیر مخلوق کو رکھا دونوں کے ایک ہونے پر متنبہ کرنے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کے ارادہ سے، اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق، ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم. اور مشہور عبارت کے ذریعہ محل اختلاف کی صراحت کرنے کے لئے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے، یا غیر مخلوق ہے اور اسی وجہ سے اس مسئلہ کو مسئلہ خلق قرآن کا عنوان دیا جاتا ہے۔

تشریح: یہ بات تو ثابت ہو چکی کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور جب یہ صفت ہے تو قدیم ہوگی اور جب اس کو قدیم مانتے ہو تو پھر اس سے مراد کلام نفسی ہوگا نہ کہ کلام لفظی کیونکہ کلام لفظی حادث ہے، لیکن وہ قرآن جس کی ہم تلاوت کرتے ہیں، یہ کلام لفظی

ہے لہٰذا قاعدہ کے اعتبار سے اس کو حادث ہونا چاہئے، اور اس کو کلام اللہ نہ کہنا چاہئے لیکن تمام اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ **القرآن کلام اللہ غیر مخلوق** ۔اس عبارت کا منشاء یہ ہے کہ قرآن کو جو کلام اللہ کہا جاتا ہے اس سے مراد کلام نفسی ہے اور یہ مخلوق نہیں ہے اس لئے کہ مخلوق حادث ہے لہٰذا اگر قرآن کو مخلوق مانو گے تو یہ بھی حادث ہوگا حالانکہ یہ قدیم ہے، اور قرآن کا اطلاق جس طرح عوام کے یہاں کلام لفظی پر ہوتا ہے اسی طرح علماء کے یہاں کلام نفسی پر بھی ہوتا ہے تو علماء کا جو عقیدہ ہے کہ **القرآن قدیم**، اس سے مراد کلام نفسی ہے۔

سوال: القرآن کہنے کے بعد کلام اللہ کے لانے کے کیا ضرورت تھی اس میں کیا فائدہ ہے تو اس کی وجہ شارحؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ مشائخ نے کہا ہے کہ کلام اللہ کا اضافہ کر کے **القرآن کلام اللہ غیر مخلوق** کہا جائے صرف **القرآن غیر مخلوق** نہ کہا جائے ورنہ عوام یہ سمجھیں گے کہ قرآن جو کلام لفظی ہے اور حروف واصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے، جیسا کہ حنابلہ کا قول ہے کہ کلام لفظی اور کلام نفسی دونوں قدیم ہیں تو اس ایہام سے بچنے کے لئے مصنفؒ القرآن کے بعد کلام اللہ لائے اور بتلایا کہ قرآن سے مراد کلام نفسی ہے اور وہ قدیم ہے۔

امام احمد بن حنبل کا کہنا یہ ہے کہ جس طرح کلام نفسی قدیم ہے اسی طرح کلام لفظی بھی قدیم ہے اور ان کے بعض متبعین نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ وہ اوراق اور جلد بھی قدیم ہے جس میں قرآن لکھا ہوا ہے۔ اور ان کے اس مبالغہ کی وجہ یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل کے زمانہ کا بادشاہ معتزلہ کا ہمنوا تھا، اور انکا عقیدہ یہ تھا کہ قرآن مخلوق ہے یعنی حادث ہے تو ان کے عقیدہ کو باطل کرنے کے لیے اس مبالغہ سے کام لیا ورنہ اہل سنت کے ہاں قدیم صرف کلام نفسی ہے۔

قولہ واقام غیر مخلوق: مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بجائے غیر حادث کہنے کے غیر مخلوق کہا اس کی تین وجوہات ہیں: ایک تو اس سے اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ مخلوق اور حادث کے معنی میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ اتحاد ہے، اسلئے کہ ہمارے یہاں صرف حدوث زمانی ہے نہ کہ ذاتی۔

دوسری وجہ اتباع حدیث ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی الفاظ کے ساتھ کلام فرمایا ہے کہ **القرآن کلام اللہ غیر مخلوق** آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر حادث نہیں کہا ہے۔

نوٹ: ملاعلی قاریؒ نے اس حدیث کو بے اصل قرار دیا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ فتنہ جس زمانہ میں پیدا ہوا تھا وہاں لفظ حدوث کا ذکر ہی نہیں تھا بلکہ مخلوق اور غیر مخلوق کے لفظ کے ساتھ مخالفت ہوئی تھی اور اسی وجہ سے یہ مسئلہ خلق قرآن کے نام سے مشہور ہو گیا ہے، بہر حال متن میں **غیر مخلوق** انہی وجوہات کے پیش نظر کہا ہے۔

وَتَحْقِيْقُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ يَرْجِعُ اِلٰى اِثْبَاتِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَنَفْيِهٖ وَاِلَّا فَنَحْنُ لَانَقُوْلُ بِقِدَمِ الْاَلْفَاظِ وَالْحُرُوْفِ وَهُمْ لَايَقُوْلُوْنَ بِحُدُوْثِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَدَلِيْلُنَا مَامَرَّ اَنَّهٗ ثَبَتَ

بِالْإِجْمَاعِ وَتَوَاتُرِ النَّقْلِ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ اَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ وَلَا مَعْنٰى لَهُ سِوٰى اَنَّهُ مُتَّصِفٌ بِالْكَلَامِ وَيَمْتَنِعُ قِيَامُ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى فَتَعَيَّنَ النَّفْسِيُّ الْقَدِيْمُ۔

ترجمہ: اور ہم اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا مدار کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی پر ہے، ورنہ ہم الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں اور وہ لوگ بھی کلام نفسی کے حدوث کے قائل نہیں ہیں، اور ہماری دلیل وہی ہے جو گذر چکی، کہ وہ ثابت ہے اجماع سے اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ منقول ہونے سے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور اس کا اس کے علاوہ کوئی معنی نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ متصف ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کلام لفظی حادث کا قیام محال ہے، پس کلام نفسی قدیم متعین ہے۔

تشریح: اب شارحؒ ذکر کرتے ہیں کہ اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان وجہ اختلاف کیا ہے؟ تو وجہ اختلاف ظاہر ہے کہ اہل سنت جو قرآن کی تعریف کرتے ہیں اس سے معتزلہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ تعریف چونکہ کلام لفظی پر صادق آتی ہے اس لئے اس سے مراد کلام لفظی ہے اور یہ جب کلام لفظی ہے تو حادث ہوگا اور اگر یہ واضح اور ثابت ہو جائے کہ اس سے مراد کلام نفسی ہے تو معتزلہ بھی قدیم ہونے کے قائل ہو جائیں گے، اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد کلام نفسی ہے اور جب وہ کلام نفسی ہے تو قدیم ہوگا اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس سے مراد کلام لفظی ہے تو ہم بھی اس کو قدیم نہیں کہیں گے بلکہ حادث کہیں گے۔ خلاصہ یہ کہ ہمارے اور ان کے درمیان محل اختلاف صرف یہ ہے کہ کلام سے مراد کلام نفسی ہے یا نہیں، وہ کلام نفسی نہیں مانتے اس لئے حادث کہتے ہیں اور ہم مانتے ہیں اس لئے قدیم کہتے ہیں۔

قولہ دلیلنا ما مر: ہمارا کہنا یہ ہے کہ کلام سے مراد کلام نفسی ہے اس کی دلیل وہی ہے جو ماقبل میں گذر چکی ہے، اور وہ یہ کہ تواتر سے یہ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور اس پر اجماع بھی ہے اور جب وہ متکلم ہے تو صفت کلام بھی اس کے لئے ثابت ہوگی اور جب کلام اس کی صفت ہوگی تو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہوگی لہٰذا وہ قدیم بھی ہوگی، ورنہ باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا جو محال ہے اور جب کلام قدیم ہے تو ثابت ہو گیا کہ وہ کلام جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے، وہ کلام نفسی ہے نہ کہ کلام لفظی اس لئے کہ کلام لفظی تو حادث ہے۔

وَاَمَّا اسْتِدْلَالُهُمْ بِاَنَّ الْقُرْاٰنَ مُتَّصِفٌ بِمَا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوْقِ وَسِمَاتِ الْحُدُوْثِ مِنَ التَّاْلِيْفِ وَالتَّنْظِيْمِ وَالْاِنْزَالِ وَالتَّنْزِيْلِ وَكَوْنِهٖ عَرَبِيًّا مَسْمُوْعًا فَصِيْحًا مُعْجِزًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَاِنَّمَا يَقُوْمُ حُجَّةً عَلَى الْحَنَابِلَةِ لَا عَلَيْنَا لِاَنَّا قَائِلُوْنَ بِحُدُوْثِ النَّظْمِ وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْمَعْنَى الْقَدِيْمِ وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا لَمْ يُمْكِنْهُمْ اِنْكَارُ كَوْنِهٖ تَعَالٰى مُتَكَلِّمًا ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّهُ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ بِمَعْنٰى اِيْجَادِ الْاَصْوَاتِ وَالْحُرُوْفِ فِيْ مَحَالِّهَا اَوْ اِيْجَادِ اَشْكَالِ الْكِتَابَةِ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ وَاِنْ لَمْ يَقْرَأْ عَلٰى اِخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَاَنْتَ خَبِيْرٌ بِاَنَّ الْمُتَحَرِّكَ مَنْ قَامَتْ بِهٖ

الْحَرَكَةُ لَامَنْ اَوْجَدَهَا وَالْاَيْصَحُّ اِتِّصَافُ الْبَارِئْ بِالْاَعْرَاضِ الْمَخْلُوْقَةِ لَهٗ تَعَالٰى عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا.

ترجمہ: اور بہر حال معتزلہ کا یہ استدلال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات میں سے ہے مثلاً مرکب ہونا، منظم ہونا، نازل کیا جانا، اس کا عربی ہونا، سنا جانا، فصیح ہونا، معجزہ ہونا وغیرہ تو یہ استدلال حنابلہ کے خلاف حجت بنے گا، نہ کہ ہمارے خلاف، اس لئے کہ نظم کے حدوث کے تو ہم بھی قائل ہیں اور گفتگو تو صرف معنی قدیم میں ہے یعنی کلام نفسی کے بارے میں۔

اور معتزلہ کے لئے جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہوسکا تو وہ اس بات کی طرف گئے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس معنی کر کہ وہ اصوات اور حروف کو ان کے محل میں موجود کرنے والا ہے، یا کتابت کی شکلوں کو لوح محفوظ میں موجود کرنے والا ہے، اگر چہ اس نے نہیں پڑھا، ان کے درمیان اختلاف کی بناء پر۔ اور آپ کو اچھی طرح معلوم ہے کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو نہ وہ شخص جو حرکت کا موجد ہو، ورنہ باری تعالیٰ کا ان اعراض کے ساتھ بھی متصف ہونا لازم آئے گا جو اس کی مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند اور بڑا ہے۔

تشریح: معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ کلام نفسی کوئی چیز نہیں ہے اور قرآن مخلوق اور حادث ہے، اور ان کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ قرآن کی تعریف کرتے ہیں هو كلام منقول الينا بين الدفتين تواتراً اور نقل الفاظ کا ہوتا ہے اور تواتر الفاظ کی صورت میں ہے اور قرآن کا اعجاز لفظوں کے اعتبار سے ہے ایسے ہی دفتین کے درمیان میں الفاظ ہی ہوں گے، اور اسی طرح تالیف و تنظیم، انزال و تنزیل الفاظ ہی کا ہوتا ہے، غرضیکہ ان ساری صفات کا مصداق کلام لفظی ہے جو حادث ہوتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ قرآن حادث ہے اور یہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا کلام کلام لفظی ہے؟ تو شارحؒ معتزلہ کے اس استدلال کا جواب دیتے ہیں کہ معتزلہ کا یہ استدلال حنابلہ کے مقابلہ میں تو حجت ہوسکتا ہے کیونکہ وہ کلام لفظی کے قدیم ہونے کے قائل ہیں لیکن ہمارے مقابلہ میں حجت نہیں ہوسکتا اس لئے کہ ہم بھی کلام لفظی کے حدوث کے قائل ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اصول فقہ میں ہم قرآن کی جو تعریف کرتے ہیں وہ یقیناً کلام لفظی پر صادق آتی ہے اس کو ہم مانتے ہیں کیونکہ اصول فقہ میں تعریف کرتے وقت ہمارے پیش نظر کلام لفظی ہی ہوتا ہے اس لئے کہ علم فقہ میں شریعت کے احکام کا بیان ہوتا ہے مثلاً نماز فرض ہے، زکوٰۃ فرض ہے، شراب حرام ہے اور اصول فقہ میں یہ بیان ہوتا ہے کہ یہ حکم کونسی دلیل سے ثابت ہے۔ مثلاً نماز فرض ہے لیکن اس کی دلیل کیا ہے؟ شراب حرام ہے لیکن یہ کس دلیل سے ہے اس کا بیان ہوتا ہے۔ اور یہ بیان الفاظ کے ذریعہ ہوتا ہے لہٰذا قرآن کی جو تعریف ہے وہ کلام لفظی پر صادق آتی ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ہمارے یہاں قرآن کی یہی حقیقت ہے بلکہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ قرآن کلام نفسی کا نام ہے، لہٰذا یہ استدلال حنابلہ پر حجت ہوسکتا ہے اس لئے کہ وہ کلام لفظی اور نفسی دونوں کے قدیم ہونے کے قائل ہیں، ہمارے اوپر حجت نہیں ہوسکتا اس لئے کہ کلام لفظی کے حدوث کے ہم بھی قائل ہیں اور ہماری یہ بحث

کہ کلام اللہ غیر مخلوق اور قدیم ہے وہ کلام نفسی کے بارے میں ہے، کلام لفظی کے بارے میں نہیں ہے۔

قولہ والمعتزلہ لمالم الخ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے پر پختہ دلائل کی وجہ سے جب معتزلہ اس کا انکار نہ کر سکے تو انہوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے لیکن اس کے متکلم ہونے کا یہ معنی نہیں ہے کہ صفت کلام ذات باری کے ساتھ متعلق ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ کلام کو ایجاد کرتا ہے، جبرئیل کی زبان پر یا رسول کی زبان پر یا کتابت کرتا ہے لوح محفوظ میں، اگرچہ اس نے اس کلام کی قرأت نہیں کی اور اس کا تلفظ نہیں کیا، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص زبان سے کچھ نہیں کہتا لیکن کتاب میں لکھ دیتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ فلاں مصنف کا کلام ہے لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کلام اس کی ذات کے ساتھ متعلق ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس کلام کا اور اس مضمون کا موجد ہے۔ اسی طرح ہم جو یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ متکلم ہے تو اس کے بھی یہی معنی ہیں کہ وہ کلام کا موجد اور اس کا خالق ہے۔ یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ ذات باری کے ساتھ متعلق ہے اور جب ذات باری کے ساتھ متعلق نہیں تو اس کا قدیم ہونا ضروری بھی نہیں بلکہ حادث ہیں۔

قولہ علی اختلاف بینھم: اس کا مطلب یہ ہے کہ معتزلہ کے درمیان کلام کے ایجاد کی کیفیت میں اختلاف ہے بعض معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کلام کو لوح محفوظ میں ایجاد کرتا ہے جس کو جبرئیل امین دیکھ لیتے ہیں اور اس کو سمجھ کر رسول پر نازل کرتے ہیں اور بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ یہ ایجاد جبرئیل کی زبان پر ہوتا ہے یا رسول کی زبان پر۔

قولہ وانت خبیر: یہ معتزلہ کی تاویل کی تردید ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ معتزلہ ذات باری کو متکلم مانتے ہیں اور اس کے معنی یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ کلام کو لسان جبرئیل یا لوح محفوظ میں ایجاد کرنے والا ہے اس پر اہل سنت کا اعتراض ہے کہ متکلم ہونے کا یہ معنی بیان کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ متکلم اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کلام قائم ہو، متعلق ہو اس کو نہیں کہتے جو اس کا موجد ہو جیسے کہ متحرک اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ حرکت قائم ہو نہ کہ اس کو جو حرکت کا موجد ہو، ورنہ اللہ تعالیٰ کا اسود، ابیض، احمر اور اکحل ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ سواد، بیاض، حمرۃ اور اکحل کا موجد اللہ تعالیٰ ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ مخلوق کی صفات سے منزہ ہے، پاک ہے لہٰذا اس کو اسود اور احمر وغیرہ کہنا درست نہ ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا وہی معنی بیان کرنا صحیح ہے جو ہم نے بیان کیا ہے نہ کہ وہ جو معتزلہ نے بیان کیا ہے۔

وَمِنْ اَقْوٰی شُبَهِ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّكُمْ مُتَّفِقُوْنَ عَلٰی اَنَّ الْقُرْاٰنَ اِسْمٌ لِمَا نُقِلَ اِلَيْنَا بَيْنَ دَفَّتَي الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا وَهٰذَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهٗ مَكْتُوْبًا فِي الْمَصَاحِفِ مَقْرُوْءًا بِالْاَلْسِنِ مَسْمُوْعًا بِالْاٰذَانِ وَكُلُّ ذٰلِكَ مِنْ سِمَاتِ الْحُدُوْثِ بِالضَّرُوْرَةِ فَاَشَارَ اِلَی الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اَيِ الْقُرْاٰنُ الَّذِيْ هُوَ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰی مَكْتُوْبٌ فِيْ مَصَاحِفِنَا اَيْ بِاَشْكَالِ الْكِتَابَةِ وَصُوَرِ الْحُرُوْفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ مَحْفُوْظٌ فِيْ قُلُوْبِنَا اَيْ بِالْفَاظٍ مُخَيَّلَةٍ مَقْرُوْءٌ بِاَلْسِنَتِنَا بِحُرُوْفِ الْمَلْفُوْظَةِ الْمَسْمُوْعَةِ مَسْمُوْعٌ بِاٰذَانِنَا بِتِلْكَ اَيْضًا غَيْرُ حَالٍّ فِيْهَا اَيْ مَعَ ذٰلِكَ لَيْسَ حَالًّا فِيْ

الْمَصَاحِفِ وَلَافِي الْقُلُوْبِ وَ لَافِي الْاَلْسِنَةِ وَلَافِي الْاٰذَانِ بَلْ هُوَمَعْنًى قَدِيْمٌ قَائِمٌ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى يُلْفَظُ وَيُسْمَعُ بِالنَّظْمِ الدَّالِّ عَلَيْهِ وَيُحْفَظُ بِالنَّظْمِ الْمُخَيَّلِ وَيُكْتَبُ بِنُقُوْشٍ وَّاَشْكَالٍ مَوْضُوْعَةٍ لِلْحُرُوْفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ النَّارُ جَوْهَرٌ مُضِيٌّ مُحْرِقٌ يُذْكَرُ بِاللَّفْظِ وَيُكْتَبُ بِالْقَلَمِ وَلَايَلْزَمُ مِنْهُ كَوْنُ حَقِيْقَةِ النَّارِ صَوْتًاوَحَرْفًا۔

ترجمہ :اور معتزلہ کے سب سے زیادہ مضبوط دلائل میں سے یہ ہے کہ تم (اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو تواتر کے ساتھ مصاحف کے دفتین کے درمیان نقل ہو کر ہم تک پہونچا ہے اور یہ مستلزم ہے اس کے مصاحف میں مکتوب ہونے کو اور زبانوں سے پڑھے جانے کو اور کانوں سے سنے جانے کو، اور یہ سب حدوث کی علامات میں سے ہیں یقینی طور پر۔ تو مصنفؒ نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا، اور وہ یعنی قرآن جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے ہمارے مصاحف میں مکتوب ہے یعنی کلام الٰہی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتوں اور کتابت کی شکلوں کے ذریعہ ہمارے دلوں میں محفوظ ہے خزانہ خیال میں جمع شدہ الفاظ کے ذریعہ، ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے قابل تلفظ اور قابل سماع حروف کے ذریعہ ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے ان ہی حروف کے ذریعہ درانحالانکہ اس میں حلول کرنے والا نہیں یعنی ان سب باتوں کے باوجود نہ تو وہ مصاحف میں حلول کئے ہوتے ہیں اور نہ قلوب میں اور نہ زبانوں میں اور نہ کانوں میں، بلکہ وہ ایک قدیم معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کا تلفظ ہوتا ہے اور اس کو سنا جاتا ہے اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کے ذریعہ اور اس کو حفظ کیا جاتا ہے خیال میں جمع شدہ الفاظ کے ذریعہ اور اس کو لکھا جاتا ہے ان نقوش واشکال کے ذریعہ جو اس پر دلالت کرنے والے حروف کے لئے وضع کئے گئے ہیں جیسے کہ کہا جاتا ہے، آگ ایک روشنی دینے والا، جلانے والا مادہ ہے اس کو لفظ کے ذریعہ ذکر کیا جاتا ہے، اور قلم کے ذریعہ لکھا جاتا ہے، اور اس سے نار کی حقیقت کا حرف وصوت ہونا لازم نہیں آتا۔

تشریح: معتزلہ کلام باری کو مخلوق اور حادث قرار دیتے ہیں اور کلام سے ان کی مراد کلام لفظی ہے اور ان کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ تم اصول فقہ میں قرآن کی تعریف یہ کرتے ہو کہ قرآن ایسا کلام ہے جو دو جلدوں کے درمیان تواتر کے ساتھ نقل ہو کر ہم تک پہونچا ہے جس کی ہم قرأت اور تلاوت بھی کرتے ہیں اور اس کو سنتے ہیں اور حفظ بھی کرتے ہیں تو نقل اور تلاوت وکتابت سماع وحفظ وغیرہ الفاظ کے اوصاف ہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ کلام سے مراد کلام لفظی ہے اور یہ سب اوصاف مخلوق اور حادث بھی ہیں لہٰذا ان کا موصوف یعنی کلام باری بھی مخلوق اور حادث ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن یعنی کلام نفسی کا قرأت اور کتابت وحفظ وغیرہ اوصاف کے ساتھ متصف ہونا مجازاً ہے حقیقت میں یہ سب کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ کے حروف کے اوصاف ہیں۔ چنانچہ کلام نفسی کے مکتوب فی المصاحف

ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتیں وکتابت کے نقوش مکتوب ہیں۔ اسی طرح اس کے محفوظ فی القلوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کی صورتیں محفوظ ہیں اور اس کے مقروء باللسان اور مسموع بالآذان ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان پر دلالت کرنے والے الفاظ کی قرأت ہوتی ہے اور وہ سنے جاتے ہیں اور ان سب کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کلام نفسی مصاحف میں یا قلوب اور زبان وکان میں حلول کئے ہوتے ہیں، بہر حال کلام نفسی خود مکتوب اور مقروء اور مسموع ومحفوظ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف ہوتے ہیں لہٰذا الفاظ وحروف کے حادث ہونے سے کلام باری کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کہا جاتا ہے "النار جوهر مضى ومحرق" کہ آگ ایک روشن جلانے والا مادہ ہے اس کو ہم زبان سے بھی ادا کرتے ہیں اور قلم سے لکھتے ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ تلفظ اور کتابت بھی نار کی طرح محرق ہو اس لئے کہ نار کی حقیقت کا تلفظ اور اس کی کتابت نہیں ہوتی بلکہ اس پر دلالت کرنے والے لفظ آگ کا تلفظ ہوتا ہے اور اس کی کتابت ہوتی ہے، بالکل اسی طرح کلام باری پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف کا بھی سماع ہوتا ہے کتابت ہوتی ہے اور اس کا تلفظ بھی ہوتا ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کلام باری بھی حروف واصوات کی طرح حادث ہو۔

وَتَحْقِيْقُهُ اَنَّ لِلشَّيْ ءِ وُجُوْدًا فِي الْاَعْيَانِ وَوُجُوْدًا فِي الْاَذْهَانِ وَوُجُوْدًا فِي الْعِبَارَةِ وَوُجُوْدًا فِي الْكِتَابَةِ فَالْكِتَابَةُ تَدُلُّ عَلَى الْعِبَارَةِ وَهِيَ عَلٰى مَافِي الْاَذْهَانِ وَهُوَ عَلٰى مَافِي الْاَعْيَانِ فَحَيْثُ يُوْصَفُ الْقُرْاٰنُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْقَدِيْمِ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا الْقُرْاٰنُ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ فَالْمُرَادُ حَقِيْقَتُهُ الْمَوْجُوْدَةُ فِي الْخَارِجِ وَحَيْثُ يُوْصَفُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَخْلُوْقَاتِ وَالْمُحْدَثَاتِ يُرَادُ بِهِ الْاَلْفَاظُ الْمَنْطُوْقَةُ الْمَسْمُوْعَةُ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْاٰنِ اَوِ الْمُخَيَّلَةُ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا حَفِظْتُ الْقُرْاٰنَ اَوْ يُرَادُ بِهِ الْاَشْكَالُ الْمَنْقُوْشَةُ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا يَحْرُمُ لِلْمُحْدِثِ مَسُّ الْقُرْاٰنِ.

ترجمه: اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کا ایک وجود خارج میں ہوتا ہے اور ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے اور ایک وجود عبارت میں ہوتا ہے اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے، اور عبارت وجود ذہنی پر اور وجود ذہنی وجود خارجی پر پس جس جگہ قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسے کہ ہمارے قول القرآن غیر مخلوق میں تو مراد اس کی وہ حقیقت ہوگی جو خارج میں موجود ہے اور جس جگہ اس کی ایسی صفت بیان کی جائے جو مخلوق اور حوادث کے لوازم میں سے ہے تو اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسے کہ ہمارے قول قرأت نصف القرآن میں یا الفاظ مخیلہ مراد ہوں گے جیسے کہ ہمارے قول حفظت القرآن میں یا اس سے نقش شدہ اشکال مراد ہوں گے جیسے کہ ہمارے قول یحرم للمحدث مس القرآن میں۔

تشریح: معتزلہ کی دلیل کا ایک جواب دے چکے ہیں اب یہاں سے اس کا دوسرا جواب اصولی طور پر دیا جارہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہرشئی کا وجود چار طرح ہوتا ہے: (۱) وجود فی الکتابت، (۲) وجود فی التلفظ، (۳) وجود فی الخارج، (۴) وجود فی الذہن۔ مثلاً لفظ زید ہے اگر زبان سے اس کا تلفظ ہو تو یہ وجود فی التلفظ ہے اور اگر کہیں لکھ دیں تو یہ وجود فی الکتابت ہے اور اگر آپ نے اس کو کہیں لکھا ہوا دیکھا تو اس کی صورت ذہن میں آئی یہ وجود فی الذہن ہے اور پھر آپ نے اس کو خارج میں دیکھا تو یہ وجود فی الخارج ہے۔

اسی طرح قرآن کا بھی چار وجود ہے قرأت قرآن سے مراد اس کا وجود لفظی ہے اور مس قرآن سے مراد وجود کتابی ہے اور حفظ قرآن سے مراد اس کا وجود ذہنی ہے اور اس کا ایک وجود نفس الامری اور خارجی ہے، تو قرآن تین وجود کے اعتبار سے حادث ہے لیکن وجود خارجی اور نفس الامری کے اعتبار سے قدیم ہے۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ اگر ہم قرآن کی تعریف ایسے الفاظ سے کریں جو کلام لفظی پر دال ہو تو سمجھئے کہ یہ باقی تین وجود کے اعتبار سے ہے جیسے ہمارے قول قرأت نصف القرآن میں کہ یہ وجود لفظی کے اعتبار سے ہے اور ہمارے قول حفظت القرآن میں وجود ذہنی کے اعتبار سے ہے اور ہمارے قول یحرم للمحدث مس القرآن میں وجود کتابی کے اعتبار سے ہے اور اگر ہم قرآن کی تعریف ایسے انداز سے کریں جو کلام نفسی پر دال ہو مثلاً ہم کہیں القرآن غیر مخلوق تو سمجھئے کہ یہ وجود خارجی اور نفس الامری کے اعتبار سے ہے۔

وَلَمَّا كَانَ دَلِيْلُ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَاللَّفْظُ دُوْنَ الْمَعْنٰى الْقَدِيْمِ عَرَّفَهُ اَئِمَّةُ الْاُصُوْلِ بِالْمَكْتُوْبِ فِى الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلِ بِالْمُتَوَاتِرِ وَجَعَلُوْهُ اِسْمًا لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا اَىْ لِلنَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنٰى لَا لِمُجَرَّدِ الْمَعْنٰى وَاَمَّا الْكَلَامُ الْقَدِيْمُ الَّذِىْ هُوَ صِفَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى فَذَهَبَ الْاَشْعَرِىُّ اِلٰى اَنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يُّسْمَعَهٗ وَمَنَعَهُ الْاُسْتَاذُ اَبُوْاِسْحٰقِ الْاَسْفَرَائِنِىُّ وَهُوَاخْتِيَارُ الشَّيْخِ اَبِىْ مَنْصُوْرِ الْمَاتُرِيْدِىِّ فَمَعْنٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ يَسْمَعُ مَايَدُلُّ عَلَيْهِ كَمَايُقَالُ سَمِعْتُ عِلْمَ فُلَانٍ فَمُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَام سَمِعَ صَوْتًا دَالًّا عَلٰى كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى لٰكِنْ لَّمَّا كَانَ بِلَا وَاسِطَةِ الْكِتَابِ وَالْمَلَكِ خُصَّ بِاسْمِ الْكَلِيْمِ.

ترجمہ: اور جب کہ احکام شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم تو ائمہ اصول نے المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر کے لفظ سے اس کی تعریف کی اور اس کو بنایا لفظ اور معنی دونوں کا نام یعنی لفظ کا معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ محض معنی کا (نام قرار دیا) اور بہرحال وہ کلام قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے پس اشعری اس بات کی طرف گئے کہ اس کو سننا ممکن ہے اور استاد ابو اسحاق اسفرائنی نے اس کا انکار کیا ہے اور یہی شیخ ابو منصور ماتریدی کا پسندیدہ ہے، پس اللہ تعالیٰ کے ارشاد حتی یسمع کلام اللّٰہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ

الفاظ سن لئے جو اس پر یعنی کلام اللہ پر دلالت کرنے والے ہیں، جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا۔
پس موسیٰ نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرنے والی تھی لیکن چونکہ یہ سننا کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر تھا اس لئے کلیم کا نام ان ہی کے ساتھ خاص کیا گیا۔

تشریح: یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ جب قرآن کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کا نام ہے تو اصول فقہ والے قرآن کی ایسی تعریف کیوں کرتے ہیں جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے کلام نفسی کا نام نہیں ہے تو اس کا جواب دے رہے ہیں کہ احکام شرعیہ مثلاً وجوب، حرمت وغیرہ کی دلیل صرف الفاظ ہیں اسی وجہ سے اصول فقہ والوں کے نزدیک الفاظ ہی اہم ہیں اور وہ لوگ الفاظ دالۃ ہی سے بحث کرتے ہیں، اس لئے انہوں نے قرآن کی ایسی تعریف کی جو کلام لفظی پر صادق آتی ہے، اور انہوں نے قرآن صرف معنی کو نہیں قرار دیا بلکہ لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا۔

تو ماقبل کے بیان سے اہل سنت والجماعت کا عقیدہ واضح ہو گیا کہ ان کی مراد کلام سے کلام نفسی ہے اور یہ قدیم ہے اور اصوات وحروف سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے تو جب اصوات وحروف سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے تو کیا کلام نفسی کا سماع انسان کے لئے ممکن ہے یا نہیں۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا کہنا یہ ہے کہ کلام نفسی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اس کا سننا عادۃً تو ممکن نہیں ہے لیکن خرق عادت کے طور پر اللہ تعالیٰ سنا سکتے ہیں، جس طرح قیامت کے روز اللہ تعالیٰ باوجود اس کے کہ وہ شکل وصورت سے منزہ ہیں مومنین کو خلاف عادت اپنا دیدار کرائیں گے، اور استاد ابواسحاق اسفرائنی اور شیخ ابو منصور ماتریدیؒ کا کہنا یہ ہے کہ خرق عادت کے طور پر بھی کلام نفسی کا سننا ممکن نہیں ہے۔

اشعریہ استدلال کرتے ہیں بعض نصوص سے: (۱) حتی یسمع کلام اللّٰہ اس میں کلام اللہ سے مراد کلام نفسی ہے پس معلوم ہوا کہ اس کا سننا ممکن ہے، ماتریدیہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے الالفاظ الذی دال علی الکلام یعنی کلام اللہ سے کلام نفسی مراد نہیں ہے بلکہ وہ الفاظ مراد ہیں جو کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے سمعت علم فلان، میں نے فلاں کا علم سنا، تو اس کا بھی یہی مطلب ہوتا ہے کہ میں نے ایسے الفاظ سنے جس سے اس کے علم کا پتہ چلتا ہے کیونکہ علم کا سماع نہیں ہو سکتا۔

(۲) دوسرا استدلال حضرت موسیٰ کا لقب خاص کلیم اللہ ہے اور یہ اسی وجہ سے ہے کہ انہوں نے کوہ طور پر کلام اللہ کا سماع کیا تھا اور یہ سماع بغیر اصوات وحروف کے خرق عادت کے طور پر تھا، اس کا جواب ماتریدیہ نے یہ دیا کہ اس کی بھی مراد وہی ہے کہ حضرت موسیٰ نے وہ الفاظ سنے جو اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی پر دلالت کرتے تھے۔

اب ماتریدیہ پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب حضرت موسیٰ نے ان الفاظ کو سنا جو کلام نفسی پر دلالت کرتے تھے تو ان کو کلیم اللہ کہا گیا اسی طرح تو ہم بھی قاری سے ان الفاظ کو سنتے ہیں جو کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا ہم کو بھی کلیم اللہ کہنا چاہئے تو

ہم میں اور موسیٰ میں فرق کیا ہے؟ تو شارحؒ نے اپنے قول ولکن لما کان سے اس اشکال کا یوں جواب دیا کہ ہم میں اور ان میں فرق یہ ہے کہ حضرت موسیٰ اور باری تعالیٰ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں تھا انہوں کتاب یا فرشتہ کے واسطہ کے بغیر سماع فرمایا اور ہمارے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان واسطہ ہے ہم کو اس کا سماع نبی اور کتاب اور قاری کے ذریعہ ہوتا ہے اور دیگر انبیاء کو حضرت جبرئیل کے واسطہ سے ہوتا تھا اس فرق کی وجہ سے ان کو تو کلیم اللہ کہا گیا اور ہم کو اور دیگر انبیاء کو کلیم اللہ نہیں کہا جاتا۔

فَاِنْ قِيْلَ لَوْ كَانَ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى حَقِيْقَةً فِي الْمَعْنَى الْقَدِيْمِ مَجَازًا فِي النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ يَصِحُّ نَفْيُهُ عَنْهُ بِاَنْ يُقَالَ لَيْسَ النَّظْمُ الْمُنَزَّلُ الْمُعْجِزُ الْمُفَصَّلُ اِلَى السُّوَرِ وَالْاٰيَاتِ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْاِجْمَاعُ عَلٰى خِلَافِهِ وَاَيْضًا الْمُعْجِزُ الْمُتَحَدّٰى بِهٖ هُوَ كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى حَقِيْقَةً مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُفَصَّلِ اِلَى السُّوَرِ اِذْ لَا مَعْنٰى لِمُعَارَضَةِ الصِّفَةِ الْقَدِيْمَةِ قُلْنَا التَّحْقِيْقُ اَنَّ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِسْمٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيْمِ وَمَعْنَى الْاِضَافَةِ كَوْنُهُ صِفَةً لَهُ تَعَالٰى وَبَيْنَ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ السُّوَرِ وَالْاٰيَاتِ وَمَعْنَى الْاِضَافَةِ اَنَّهُ مَخْلُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى لَيْسَ مِنْ تَالِيْفَاتِ الْمَخْلُوْقِيْنَ فَلَا يَصِحُّ النَّفْيُ اَصْلًا وَلَا يَكُوْنُ الْاِعْجَازُ وَالتَّحَدِّيْ اِلَّا فِيْ كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے معنی میں حقیقت اور نظم مولف کے معنی میں مجاز ہوتا تو اس سے یعنی نظم مولف سے کلام اللہ کی نفی صحیح ہوتی بایں طور کہ کہا جاتا کہ یہ نازل شدہ لفظا وعبارت جو معجزہ ہے اور سورتوں اور آیات میں بٹی ہوئی ہے کلام اللہ نہیں ہے حالانکہ اجماع اس کے خلاف پر ہے، نیز معجزہ اور جس کے ذریعہ چیلنج کیا گیا یہ وہ حقیقی کلام اللہ ہے اس بات کے یقین کرنے کے ساتھ کہ یہ (اعجاز اور چیلنج) اسی نظم مولف ہی میں متصور ہے جو سورتوں پر منقسم ہے کیونکہ صفت قدیمہ سے معارضہ کرنے کا کوئی مطلب نہیں۔ ہم جواب دیں گے کہ حقیقت میں (لفظ) کلام اللہ ایسا اسم ہے جو مشترک ہے کلام نفسی کے درمیان اور (اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنی کلام کا اللہ کی صفت ہونا ہے اور اس کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے، اور (اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنی یہ ہے کہ یہ کلام اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے، مخلوق کی تالیفات سے نہیں ہے، لہٰذا نفی بالکل صحیح نہیں ہوگی اور اعجاز اور چیلنج صرف کلام اللہ میں ہوگا۔

تشریح: اس سے پہلے یہ بتایا گیا کہ کلام جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اہل سنت کے یہاں اس سے مراد کلام نفسی ہے لیکن کلام لفظی کو بھی کلام اللہ کہتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت میں کلام اللہ کلام نفسی قدیم ہے اور کلام لفظی حقیقی کلام اللہ نہیں ہے بلکہ اس کو مجازا کلام اللہ کہا جاتا ہے تو جب یہ فرق ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کا کلام جب کلام نفسی ہے تو حقیقت ورنہ مجاز تو اس پر ایک اشکال ہوتا

ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ معنی حقیقی ومعنی مجازی کی پہچان یہ ہے کہ جہاں حکم ثابت کریں گے حقیقت کے اعتبار سے تو وہاں اس کی نفی کرنا صحیح نہیں ہوگی اور اگر حکم مجاز کے اعتبار سے ہو تو اس کی نفی کرنا صحیح ہوگی۔ مثلاً آپ کہیں زید اسد، تو یہ مجاز کے اعتبار سے ہے لہٰذا اس کی نفی کر کے زید لیس باسد بھی کہنا صحیح ہے، اور اگر آپ کہیں زید انسان تو یہ حقیقت کے اعتبار سے ہے اس لئے اس کی نفی کر کے زید لیس بانسان نہیں کہہ سکتے۔ تو جب آپ کلام لفظی کو کلام اللہ مجازاً کہتے ہیں تو پھر اس مذکورہ قاعدہ کے اعتبار سے اس کی نفی کر کے الکلام اللفظی لیس بکلام اللّٰہ کہنا صحیح ہونا چاہیے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ کلام لفظی کا درجہ مجاز کا نہیں ہے بلکہ حقیقت کا ہے، نیز اجماع امت ہے کہ کلام لفظی بھی کلام اللہ ہے نیز قرآن کا جو چیلنج ہے فاتوا بسورۃ من مثلہ یعنی اللہ تعالیٰ نے کلام اللہ سے معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر لانے کا جو چیلنج کیا ہے یہ کلام لفظی کے بارے میں ہے، اس لئے کہ کفار کو شبہ کلام لفظی ہی کے کلام اللہ ہونے میں تھا، اور وہ چیلنج کلام نفسی کے بارے میں نہیں ہے اس لئے کہ یہ قدیم ہے اور قدیم کے مقابلہ میں حادث کا مطالبہ کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ حاصل یہ نکلا کہ کلام لفظی بھی حقیقی کلام اللہ ہے لہٰذا اس کو مجاز کہنا غلط ہے۔

قولہ قلنا التحقیق: جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ کلام نفسی میں حقیقت اور کلام لفظی میں مجاز نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہے، اور مشترک کے تمام معانی حقیقت ہوتے ہیں لہٰذا کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کلام اللہ کے حقیقی معنی ہوں گے، اور جب کلام لفظی معنی حقیقی ہوا تو اس سے بھی کلام اللہ کی نفی درست نہیں ہوگی۔

بہرحال کلام نفسی اور لفظی دونوں حقیقی کلام اللہ ہیں لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ کلام نفسی کو جب ہم کلام اللہ کہتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ کلام جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور جب کلام لفظی کو کلام اللہ کہتے ہیں تو اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ وہ کلام جو اس کی صفت ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ کلام جو اللہ تعالیٰ کی مخلوق یعنی پیدا کردہ ہے یعنی اس نے اس کو بنایا ہے انسان نے یا جبرئیل وغیرہ نے نہیں بنایا ہے اور ان کی مخلوق نہیں ہیں۔ اور جب یہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہوئے تو پھر اس کی نفی کرنا صحیح نہ ہوگی، اور قرآن کا وہ مثل لانے کا چیلنج کلام اللہ حقیقی ہی میں ہوگا۔

وَمَا وَقَعَ فِیْ عِبَارَةِ بَعْضِ الْمَشَائِخِ مِنْ اَنَّهٗ مَجَازٌ فَلَيْسَ مَعْنَاهُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَوْضُوْعٍ لِلنَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ بَلْ اِنَّ الْكَلَامَ فِی التَّحْقِيْقِ وَبِالذَّاتِ اِسْمٌ لِلْمَعْنَى الْقَائِمِ بِالنَّفْسِ وَتَسْمِيَةُ اللَّفْظِ بِهٖ وَوَضْعُهٗ لِذٰلِكَ اِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ دَلَالَتِهٖ عَلَى الْمَعْنٰى فَلَا نِزَاعَ لَهُمْ فِی الْوَضْعِ وَالتَّسْمِيَةِ.

ترجمہ: اور وہ جو بعض مشائخ کی عبارت میں آیا ہے کہ وہ یعنی کلام لفظی مجاز ہے تو اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ وہ یعنی کلام اللہ نظم مؤلف یعنی کلام لفظی کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ معنی یہ ہے کہ کلام حقیقت میں اور بالذات اس معنی کا نام ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کا کلام نام رکھنا اور کلام کو لفظ کے لئے وضع کیا جانا صرف اس معنی پر اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے، پس مشائخ کا کوئی جھگڑا نہیں ہے وضع اور اس کا

کلام نام رکھنے میں۔

تشریح: مذکورہ بالا جواب سے یہ بات واضح ہوگئی کہ لفظ کلام باری ان دونوں میں مشترک ہے اور دونوں اس کا معنی حقیقی ہے، اس پر ایک اشکال ہے کہ بعض مشائخ اہل سنت کا قول یہ ہے کہ کلام لفظی مجاز ہے اور کلام نفسی حقیقت لہٰذا کلام اللہ کو دونوں معنی میں مشترک ماننا صحیح نہ ہوگا؟

تو شارحؒ اس کا جواب دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مجاز کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے: (۱) وہ لفظ جو معنی موضوع لہ کے علاوہ میں مستعمل ہو جیسے لفظ اسد، بہادر مرد کے معنی میں، (۲) وہ لفظ جو کسی معنی کے لئے اولاً وضع کیا گیا ہو مگر کسی علاقہ کی وجہ سے اس کو دوبارہ کسی دوسرے معنی کے لئے وضع کیا جائے، تو اس دوسرے معنی پر بھی مجاز کا اطلاق ہوتا ہے تو بعض مشائخ نے جو یہ کہا کہ کلام لفظی، کلام اللہ کا معنی مجازی ہے تو اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ کلام اللہ کلام لفظی کے لئے وضع ہی نہیں کیا گیا اور کلام لفظی اس کا معنی غیر موضوع لہ ہے بلکہ انہوں نے دوسرے معنی کے اعتبار سے مجاز کہا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ کلام اللہ اولاً اور بالذات وبلا واسطہ کلام نفسی کے لئے وضع کیا گیا تھا اور جب یہ دیکھا کہ کلام کے لئے اصوات اور حروف والفاظ کی ضرورت پڑتی ہے اور کلام لفظی کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے تو اس کو کلام لفظی کے لئے بھی وضع کر لیا، تو کلام کی وضع دونوں کے لئے ہوئی ہے اور دونوں اس کے معنی حقیقی ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ کلام اللہ کی وضع کلام نفسی کے لئے اولاً اور بلا واسطہ ہوئی ہے اور کلام لفظی کے لئے بالواسطہ ہوئی ہے۔ اور اس تعدد وضع میں اور کلام لفظی کا کلام اللہ نام رکھے جانے میں مشائخ کا کوئی جھگڑا نہیں ہے اور جب مشائخ نے کلام لفظی کو دوسرے معنی کے اعتبار سے مجاز کہا ہے تو یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ کلام اللہ دونوں معنی میں مشترک ہے اور دونوں معنی حقیقت ہے۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ اِلٰى اَنَّ الْمَعْنٰى فِيْ قَوْلِ مَشَائِخِنَا كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى مَعْنًى قَدِيْمٌ لَيْسَ فِيْ مُقَابَلَةِ اللَّفْظِ حَتّٰى يُرَادَ بِهٖ مَدْلُوْلُ اللَّفْظِ وَمَفْهُوْمُهٗ بَلْ فِيْ مُقَابَلَةِ الْعَيْنِ وَالْمُرَادُ بِهٖ مَا لَا يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ كَسَائِرِ الصِّفَاتِ وَمُرَادُهُمْ اَنَّ الْقُرْاٰنَ اِسْمٌ لِلَّفْظِ وَالْمَعْنٰى شَامِلٌ لَهُمَا وَهُوَ قَدِيْمٌ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْحَنَابِلَةُ مِنْ قِدَمِ النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُرَتَّبِ الْاَجْزَاءِ فَاِنَّهٗ بَدِيْهِيُّ الْاِسْتِحَالَةِ لِلْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ التَّلَفُّظُ بِالسِّيْنِ مِنْ بِسْمِ اللّٰهِ اِلَّا بَعْدَ التَّلَفُّظِ بِالْبَاءِ بَلِ الْمَعْنٰى اَنَّ اللَّفْظَ الْقَائِمَ بِالنَّفْسِ لَيْسَ مُرَتَّبَ الْاَجْزَاءِ فِيْ نَفْسِهٖ كَالْقَائِمِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ مِنْ غَيْرِ تَرَتُّبِ الْاَجْزَاءِ وَتَقَدُّمِ الْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ وَالتَّرَتُّبُ اِنَّمَا يَحْصُلُ فِي التَّلَفُّظِ وَالْقِرَاءَةِ لِعَدَمِ مُسَاعَدَةِ الْاٰلَةِ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمْ اَلْمَقْرُوْءُ قَدِيْمٌ وَالْقِرَاءَةُ حَادِثَةٌ وَاَمَّا الْقَائِمُ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَلَا تَرَتُّبَ فِيْهِ حَتّٰى اَنَّ مَنْ سَمِعَ كَلَامَهٗ تَعَالٰى سَمِعَهٗ غَيْرَ مُرَتَّبِ الْاَجْزَاءِ لِعَدَمِ احْتِيَاجِهٖ اِلَى الْاٰلَةِ هٰذَا حَاصِلُ كَلَامِهٖ.

ترجمہ: اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ معنی ہمارے مشائخ کے اس قول میں کہ کلام اللہ ایک قدیم معنی ہے لفظ کے مقابلہ میں نہیں ہے، یہاں تک کہ اس سے لفظ کا مدلول اور اس کا مفہوم مراد لیا جائے بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو جیسے کہ باقی صفات ہیں اور ان کا مطلب یہ ہے کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے، دونوں کو شامل ہے اور وہ قدیم ہے ایسا نہیں جیسا کہ حنابلہ نے گمان کیا کہ یہ مرکب لفظ جو مرتب اجزاء والا ہے قدیم ہے کیونکہ اس بات کا محال ہونا تو بدیہی ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ نہیں ممکن ہے بسم اللہ کے سین کا تلفظ مگر با کے تلفظ کے بعد بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ لفظ جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب اجزاء والا نہیں ہے جیسے کہ وہ لفظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے بغیر اجزاء کی ترتیب کے اور بغیر ایک کی دوسرے پر تقدیم کے اور ترتیب تو صرف تلفظ اور قرأت میں ہوتی ہے آلہ تلفظ کے موافقت نہ کرنے کی وجہ سے اور یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا کہ مقروء قدیم ہے اور قرأت حادث ہے اور بہر حال وہ لفظ جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے تو اس میں ترتیب نہیں ہے یہاں تک کہ جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب اجزاء والا کلام سنا، اس کے آلہ تلفظ کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے یہ ان (محقق صاحب) کے کلام کا حاصل ہے۔

تشریح: اب تک کی اس پوری بحث سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ کلام کے دو مصداق ہیں: (۱) لفظی جو چند حروف اور الفاظ سے بنا ہے اور یہ حادث ہے، (۲) نفسی جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے اور یہ قدیم ہے۔ عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کلام نفسی مدلول اور لفظی اس پر دال ہے اور مدلول قدیم اور دال حادث ہے اس لئے کہ یہ حروف واصوات سے مرکب ہے۔

اب یہاں سے شارحؒ بعض دوسرے محققین کی رائے بیان فرماتے ہیں مراد ان سے صاحب مواقف علامہ عضد الدینؒ ہیں، ان لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ اللہ کے کلام کو چاہے نفسی کہیں یا لفظی دونوں قدیم ہیں کلام لفظی کو جو بعض لوگ یعنی حنابلہ حادث کہتے ہیں وہ اس وجہ سے کہ وہ اللہ کے کلام لفظی کو اپنے کلام لفظی پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح ہم مثلاً بسم اللہ کا تلفظ بیک وقت نہیں کر سکتے بلکہ جب تلفظ کریں گے تو ترتیب ہوگی اور انقطاع ہوگا، کیونکہ ہم سے سین کا تلفظ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ باء کا تلفظ نہ ہو جائے اسی طرح میم کا تلفظ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ سین کا تلفظ نہ ہو جائے، اسی طرح اللہ کا بھی کلام لفظی ہے جس میں ترتیب وانقطاع ہوتا ہے لہٰذا یہ حادث ہوگا، حالانکہ اللہ تعالیٰ کے کلام لفظی میں وہ ترتیب وانقطاع نہیں ہے جو ہمارے کلام میں ہے، اس لئے کہ ہماری قوت گویائی ناقص ہے بغیر ترتیب وانقطاع کے ہم تلفظ نہیں کر سکتے اور اللہ تعالیٰ کی قوت گویائی کامل ہے وہ بغیر ترتیب وانقطاع کے تکلم کرتے ہیں جیسا کہ بخاری شریف میں ہے، کہ وحی جب آتی تھی تو اس کی آواز شہد کی مکھی کی بھن بھناہٹ کی طرح ہوتی تھی، اور کبھی گھنٹی کی آواز کی طرح ہوتی تھی تو باری تعالیٰ کا کلام لفظی جو نازل ہو رہا ہے اس میں آواز تو ہے لیکن ترتیب نہیں ہے اور نہ حروف ہیں بہر حال کلام لفظی ہمارے اعتبار سے حادث ہے لیکن باری تعالیٰ کے اعتبار

سے قدیم ہے اس لئے کہ اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے اور نہ حروف ہیں۔

خلاصہ یہ کہ محققین کی مراد کلام لفظی سے وہ کلام ہے جو بغیر ترتیب اور حروف کے ہو وہ مراد نہیں ہے جو حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ لوگ حروف کے مجموعہ کو بھی قدیم مانتے ہیں لیکن اس کا قدیم ہونا غلط اور بدیہی طور پر باطل ہے اور ہماری مراد کلام لفظی سے وہ ہے جو بغیر ترتیب کے ہو جیسا کہ حافظ قرآن ہوتا ہے، کہ کلام لفظی اس کے ذہن میں موجود ہوتے ہیں لیکن اس میں کوئی ترتیب نہیں رہتی اسی طرح باری تعالیٰ کا کلام لفظی بھی ہے لیکن جب تلاوت میں تلفظ کرتے ہیں تب اس میں ترتیب اور تقدم و تاخر حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ ہماری قوت گویائی ناقص ہے ہماری زبان قرآن کو بلا ترتیب کے ادا کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے ہمارا کلام لفظی حادث ہے اور باری تعالیٰ کا قدیم ہے۔

اور چونکہ باری تعالیٰ کے کلام لفظی میں ترتیب اور تقدم و تاخر نہیں ہوتا اس لئے جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے بغیر ترتیب کے سنا کیونکہ ترتیب کی محتاج زبان ہے جو آلہ تلفظ ہے اور اللہ تعالیٰ اپنا کلام سنانے کے لئے زبان کے محتاج نہیں ہیں، اب یہ سمجھئے کہ عین اس مفہوم کو کہتے ہیں جو قائم بذاتہ ہو اور عرض وہ مفہوم ہے جو قائم بغیرہ ہو تو جس مفہوم کو عرض سے تعبیر کرتے ہیں کبھی اسی کو معنی سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور معنی کا اطلاق کبھی لفظ کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور اس سے لفظ کا مدلول اور مفہوم مراد ہوتا ہے خود لفظ مراد نہیں ہوتا، اور کبھی معنی کا اطلاق عین کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور اس سے مراد عرض ہوتا ہے یعنی وہ چیز جو قائم بغیرہ ہو۔ تو بعض مشائخ کا جو یہ قول ہے کہ کلام اللہ معنی قدیم ہے، اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ اس سے مراد وہ معنی ہے جو لفظ کے مقابلہ میں آتا ہے اس لئے انہوں نے کہہ دیا کہ کلام اللہ حقیقت میں کلام نفسی ہے جو کلام لفظی کا مدلول اور مفہوم ہوتا ہے خود کلام لفظی حقیقی کلام اللہ نہیں ہے بلکہ اس کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے حالانکہ مشائخ کے قول میں معنی سے مراد وہ نہیں ہے جو لفظ کے مقابلہ میں آتا ہے یعنی لفظ کا مدلول اور مفہوم بلکہ وہ معنی مراد ہے جو عین کے مقابلہ میں آتا ہے یعنی عرض مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ قائم بالذات اور عین نہیں ہے بلکہ قائم بالغیر ہے جیسا کہ اور صفات ہیں کہ وہ بھی قائم بالذات نہیں ہیں ایسے ہی کلام بھی قائم بالذات نہیں ہے بلکہ قائم بالغیر ہے خواہ کلام نفسی ہو یا کلام لفظی۔

وَهُوَ جَيِّدٌ لِمَنْ يَتَعَقَّلُ لَفْظًا قَائِمًا بِالنَّفْسِ غَيْرَ مُؤَلَّفٍ مِنَ الْحُرُوْفِ الْمَنْطُوْقَةِ اَوِ الْمُخَيَّلَةِ الْمَشْرُوْطُ وُجُوْدُ بَعْضِهَا بِعَدَمِ الْبَعْضِ وَلَا مِنَ الْاَشْكَالِ الْمُرَتَّبَةِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ وَنَحْنُ لَا نَتَعَقَّلُ مِنْ قِيَامِ الْكَلَامِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ اِلَّا كَوْنَ صُوَرِ الْحُرُوْفِ مَخْزُوْنَةً مُرْتَسِمَةً فِيْ خَيَالِهٖ بِحَيْثُ اِذَا الْتَفَتَ اِلَيْهَا كَانَتْ كَلَامًا مُؤَلَّفًا مِنْ اَلْفَاظٍ مُتَخَيَّلَةٍ اَوْ نُقُوْشٍ مُتَرَتِّبَةٍ وَاِذَا تَلَفَّظَ كَانَتْ كَلَامًا مَسْمُوْعًا .

ترجمہ: اور یہ (صاحب مواقف کے کلام کا حاصل) اس شخص کے لئے عمدہ ہوگا جو ایسے لفظ کا تصور کرسکتا ہو جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے حالانکہ وہ مرکب نہیں ہے تلفظ کئے جانے والے حروف سے یا ایسے متخیل حروف

سے جس میں سے بعض کا وجود بعض کے معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ایسے مرتب اشکال ونقوش سے مرکب ہے جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور ہم نہیں سمجھتے ہیں حافظ قرآن کے ذہن کے ساتھ کلام کے قائم ہونے سے مگر اس کے خزانہ خیال میں جمع شدہ حروف کی صورتوں کا اس طرح جمع اور مرتسم ہونا کہ جب اس کی طرف التفات کرے تو وہ متخیل الفاظ یا مرتب نقوش سے مرکب کلام ہو اور جب تلفظ کرے تو سنا جانے والا کلام ہو۔

تشریح: صاحب مواقف نے جو رائے پیش کی ہے شارحؒ اس پر اعتراض کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کلام لفظی کا ذات واجب کے ساتھ قائم ہونا اس اعتبار سے بہت اچھا ہے کہ یہ شریعت کے قواعد کے بالکل موافق ہے لیکن یہ بات غیر معقول ہے کیونکہ ایسے کلام لفظی کا تصور نا ممکن ہے جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہو اور اس کے اجزاء کے درمیان ترتیب اور تقدم وتاخر نہ ہو اور الفاظ وحروف سے اور ان پر دلالت کرنے والے نقوش سے مرکب نہ ہو۔

وَالتَّكْوِيْنُ وَهُوَ الْمَعْنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفِعْلِ وَالْخَلْقِ وَالتَّخْلِيْقِ وَالْإِيْجَادِ وَالْإِحْدَاثِ وَالْاِخْتِرَاعِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَيُفَسَّرُ بِاِخْرَاجِ الْمَعْدُوْمِ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ صَفَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى لِاِطْبَاقِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ عَلٰى اَنَّهُ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ مُكَوِّنٌ لَهُ وَامْتِنَاعِ اِطْلَاقِ الْاِسْمِ الْمُشْتَقِّ عَلَى الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّكُوْنَ مَاخَذُ الْاِشْتِقَاقِ وَصْفًا لَهُ قَائِمًا بِهٖ

ترجمہ: اور تکوین اور وہی وہ معنی ہے جس کو فعل اور خلق اور تخلیق اور ایجاد اور احداث اور اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کی تفسیر کی جاتی ہے معدوم کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کے ذریعہ، اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، عقل ونقل کے اس بات پر متفق ہونے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ عالم کا خالق ہے، اس کا مکون ہے اور شی پر اسم مشتق کے اطلاق کے ممتنع ہونے کی وجہ سے اس کے بغیر کہ ماخذ اشتقاق اس کی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔

تشریح: اللہ تعالیٰ کی منجملہ صفات میں سے ایک صفت تکوین بھی ہے اس کی حقیقت کیا ہے اس کو یہاں سے تفصیلاً بیان کیا جارہا ہے، تکوین باب تفعیل کا مصدر ہے اور ثلاثی مجرد میں اس کا مصدر کون آتا ہے اور کون، ثبوت، وجود، یہ سب الفاظ مترادفہ ہیں جس کے معنی ہیں وجود میں آنا، موجود ہونا، اور جب کون کے معنی وجود میں آنے کے ہیں تو تکوین جو کون کا متعدی ہے اس کے معنی ہوں گے وجود میں لانا اور یہی حقیقت ہے خلق، ایجاد، اختراع، احداث وغیرہ کی۔ فعل کے معنی ہیں کام کرنا، خلق کے معنی پیدا کرنا، احداث کے معنی نیا کام کرنا، تو وہ تکوین جس کے متعدد نام ہیں اور سب کی حقیقت معدوم کو عدم سے وجود میں لانا ہے یہ بھی باری تعالیٰ کی مستقل حقیقی صفت ہے دوسری صفات کی طرح، یہ کوئی امر اضافی اور اعتباری نہیں ہے جیسا کہ اشعریہ کہتے ہیں کہ یہ لوگ تکوین کو باری تعالیٰ کی حقیقی صفت نہیں مانتے ہیں۔

اور ماتریدیہ جو تکوین کو مستقل اور حقیقی صفت مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ عقل ونقل دونوں سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم کے خالق ہیں حتی کہ مشرکین بھی اللہ تعالیٰ کو خالق مانتے ہیں، اور جب خالق ہونا ثابت ہو گیا جو اسم مشتق کا

صیغہ ہے تو ماخذ اشتقاق یعنی خلق بھی ثابت ہوا اس لئے کہ اسم مشتق کا ثبوت بغیر ماخذ اشتقاق کے ثبوت کے محال ہے، لہٰذا ثابت ہو گیا کہ خلق اس کی مستقل اور حقیقی صفت ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے، اور اسی خلق کا دوسرا نام تکوین ہے لہٰذا جب خلق اس کی مستقل صفت ہے تو تکوین بھی اس کی مستقل صفت ہوگی۔

اَزَلِيَّةٌ بِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى لِمَامَرَّ اَلثَّانِيْ اَنَّهٗ وَصَفَ ذَاتَهٗ فِيْ كَلَامِهِ الْاَزَلِيِّ بِاَنَّهُ الْخَالِقُ فَلَوْلَمْ يَكُنْ فِي الْاَزَلِ خَالِقًا لَزِمَ الْكِذْبُ اَوِالْعُدُوْلُ اِلَى الْمَجَازِ اَيِ الْخَالِقِ فِيْمَا يَسْتَقْبِلُ اَوِالْقَادِرُ عَلَى الْخَلْقِ مِنْ غَيْرِ تَعَذُّرِ الْحَقِيْقَةِ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ عَلٰى اَنَّهٗ لَوْ جَازَ اِطْلَاقُ الْخَالِقِ عَلَيْهِ بِمَعْنَى الْقَادِرِ عَلَى الْخَلْقِ لَجَازَ اِطْلَاقُ كُلِّ مَايَقْدِرُهُوَعَلَيْهِ مِنَ الْاَعْرَاضِ عَلَيْهِ اَلثَّالِثُ اَنَّهٗ لَوْكَانَ حَادِثًا فَاِمَّا بِتَكْوِيْنٍ اٰخَرَ فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ وَهُوَمُحَالٌ وَيَلْزَمُ مِنْهُ اِسْتِحَالَةُ تَكْوِيْنِ الْعَالَمِ مَعَ اَنَّهٗ مُشَاهَدٌ وَاِمَّا بِدُوْنِهٖ فَيَسْتَغْنِي الْحَادِثُ عَنِ الْمُحْدِثِ وَالْاِحْدَاثِ وَفِيْهِ تَعْطِيْلُ الصَّانِعِ اَلرَّابِعُ اَنَّهٗ لَوْحَدَثَ لَحَدَثَ اِمَّا فِيْ ذَاتِهٖ فَيَصِيْرُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ اَوْفِيْ غَيْرِهٖ كَمَاذَهَبَ اِلَيْهِ اَبُوْهُذَيْلٍ مِنْ اَنَّ تَكْوِيْنَ كُلِّ جِسْمٍ قَائِمٌ بِهٖ فَيَكُوْنُ كُلُّ جِسْمٍ خَالِقًا وَمُكَوِّنًا لِنَفْسِهٖ وَلَاخِفَاءَ فِيْ اِسْتِحَالَتِهٖ۔

ترجمہ: (وہ صفت تکوین) ازلی ہے چار دلیل سے: پہلی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قائم ہونا محال ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی۔ دوسری یہ کہ اس نے اپنے ازلی کلام میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کاذب ہونا لازم آئے گا یا (بغیر حقیقت کے متعذر ہونے کے) مجاز (یعنی خالق فی المستقبل یاقادر علی الخلق کے معنی) کی طرف جانا لازم آئے گا، اور لازم باطل ہے۔ علاوہ ازیں اگر اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنی میں خالق کا اطلاق جائز ہو تو ہر اس عرض کا اطلاق جائز ہوگا جس پر وہ قادر ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری تکوین کے ذریعہ (حادث) ہوگی تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آئے گا، باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے۔ یا بغیر دوسری تکوین کے حادث ہوگا، تو حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا، اور اس سے صانع کا بے کار محض ہونا لازم آتا ہے۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہوگا تو یا اس کی ذات میں حادث ہوگا پس وہ محل حوادث ہو جائے گا یا اس کے علاوہ میں حادث ہو جائے گا جیسا کہ اس کی طرف ابوالہذیل گئے ہیں کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے ایسی صورت میں ہر جسم خود اپنی ذات کا خالق اور مکون ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی خفا نہیں۔

تشریح: اور جب تکوین باری تعالیٰ کی صفت ہے تو یہ ازلی بھی ہوگی، اسکے صفت ازلی ہونے پر شارحؒ چار دلیلیں پیش کرتے ہیں:

(۱) پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جب تکوین اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے تو اب تکوین کو اگر قدیم نہیں مانو گے تو پھر حادث مانو گے تو اس سے اللہ تعالیٰ کا محل حادث ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ قدیم اور ازلی ہے۔

(۲) دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازلی میں اعلان کیا ہے اللّٰہ خالق کل شیٔ، اللّٰہ خالق السمٰوٰت والارض اور یہ اعلان ازل میں ہو رہا ہے۔ لہٰذا خلق وتکوین بھی ازل میں پایا گیا کیونکہ اگر اس کو ازل میں موجود نہیں مانو گے تو اللہ تعالیٰ کا جھوٹا ہونا لازم آئے گا، کیسے لازم آئے گا؟ اس طرح سے کہ خالق کے معنی حقیقی حال کے ہیں، لہٰذا معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے جس وقت اس کا اعلان کیا تھا اس وقت اس کے ساتھ متصف تھا، اور یہ اعلان ازل میں ہو رہا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ازل میں اس کے ساتھ متصف ہے، اب اگر ازل میں متصف نہیں مانو گے تو کذب لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا محال ہے اور اگر آپ اللہ تعالیٰ کو کذب سے بچانے کے لئے اس کا مجازی معنی مراد لیں اور کہیں کہ یہ استقبال کے معنی میں ہے یعنی خالق فی المستقبل کے معنی میں تو یہ مجازی معنی مراد لینا صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ حقیقت کو چھوڑ کر مجاز اس وقت مراد لیا جاتا ہے جب کہ حقیقت پر عمل متعذر ہو اور یہاں کوئی تعذر نہیں ہے اس لئے مجازی معنی مراد لینا صحیح نہ رہا اور اگر آپ یہ کہیں کہ خالق کے معنی قدرت علی الخلق کے ہیں، تو یہ مجازی معنی بھی مراد لینا صحیح نہ ہوگا اول تو اس وجہ سے کہ یہاں بھی حقیقت کے متعذر نہ ہونے کے باوجود مجاز کو مراد لینا لازم آتا ہے جو باطل ہے دوسرے یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ پر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو تو اللہ تعالیٰ دوسرے اعراض مثلاً سواد اور بیاض پر بھی قادر ہے لہٰذا اس پر اسود اور ابیض کا اطلاق جائز ہونا چاہئے، اور یہ بالاتفاق باطل ہے لہٰذا خالق کو قادر علی الخلق کے معنی میں لینا بھی صحیح نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو جو کلام ازلی میں خالق کہا ہے وہ اس بناء پر کہ وہ ازل میں خلق وتکوین کے ساتھ متصف تھا لہٰذا خلق وتکوین اس کی ازلی صفت ہوئی۔

(۳) تیسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر تکوین کو قدیم نہیں مانتے ہو تو حادث مانو گے اور حدوث کے معنی ہیں عدم سے وجود میں آنا، اور تکوین حادث ہے لہٰذا یہ بھی عدم سے وجود میں آئے گی اب اس کو وجود میں لانے کے لئے دوسری تکوین کی ضرورت ہوگی کیونکہ موجد کے ایجاد کا نام تکوین ہے، اب اگر یہ دوسری تکوین قدیم ہے تو مدعیٰ ثابت اور اگر یہ بھی حادث ہے تو پھر اس کو وجود میں لانے کے لئے تیسری تکوین کی ضرورت ہوگی، اب اگر یہ تیسری تکوین قدیم تو مدعیٰ ثابت اور اگر یہ بھی حادث ہے تو اس کے لئے چوتھی تکوین کی ضرورت ہوگی اور اگر یہ بھی حادث ہوگی تو اس کے لئے پانچویں تکوین کی ضرورت ہوگی اسی طرح یہ سلسلہ چلتا رہے گا، اور تسلسل لازم آئے گا یعنی تکوینیات کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے لہٰذا تکوین کا حادث ہونا بھی باطل ہے، نیز اس سے عالم کے وجود کا محال ہونا لازم آئے گا کیونکہ عالم کا وجود ان تکوینیات غیر متناہیہ پر موقوف ہے اور تکوینیات کا غیر متناہی ہونا محال ہے اور جو محال پر موقوف ہو وہ بھی محال ہوتا ہے لہٰذا عالم کا وجود محال ہوگا حالانکہ وہ موجود اور مشاہد ہے۔

اور اگر تم تکوین کو حادث مانتے ہو اور یہ کہتے ہو کہ اس تکوین کو عدم سے وجود میں لانے کے لئے دوسری تکوین کی

ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ بغیر کسی تکوین کے از خود موجود ہوئی ہے، اور جب تکوین بغیر کسی دوسری تکوین اور مکون کے وجود میں آسکتی ہے تو پھر پورا عالم بھی بغیر تکوین اور مکون کے وجود میں آسکتا ہے، تو پھر باری تعالیٰ کی کوئی ضرورت ہی نہ رہے گی، تو حاصل یہ نکلا کہ اس صورت میں صانع کا بے کار ہونا لازم آتا ہے اس لئے دوسری تکوین کا ماننا ضروری ہے یہ کہنا کہ وہ دوسری تکوین کی محتاج نہیں ہے صحیح نہیں ہے بلکہ غلط ہے۔

(۴) چوتھی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر تکوین کو صفت باری تعالیٰ کہنے کے ساتھ حادث مانتے ہو تو دو خرابی میں سے ایک خرابی لازم آئے گی: یا تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا یا مکوِّن اور مکوَّن کا ایک ہونا لازم آئے گا اور یہ دونوں چیزیں باطل ہیں لہٰذا تکوین کا حادث ہونا بھی باطل ہوگا تفصیل اس کی یہ ہے کہ تکوین صفت ہے اور صفت قائم بذاتہ نہیں ہوتی لہٰذا تکوین بھی قائم بذاتہ نہیں ہوگی، اب ہم پوچھتے ہیں کہ اس کا محل کون ہے یہ کس کے ساتھ قائم ہے اگر کہتے ہو کہ مکوِّن یعنی ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے تو باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا جو محال ہے، اور اگر کہتے ہو کہ مکوَّن یعنی مخلوق کے ساتھ قائم ہے تو اس صورت میں مکوَّن مثلاً زید ہے اس لئے کہ یہ مخلوق ہے اور ہذیل کے مذہب کے مطابق مکوَّن جسم ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جس کے ساتھ سواد قائم ہو وہ اسود کہلاتا ہے اور جس کے ساتھ ضرب قائم ہو وہ ضارب لہٰذا جس کے ساتھ تکوین قائم ہو وہ مکوِّن کہلائے گا، اور تکوین زید کے ساتھ اور جسم کے ساتھ قائم ہے لہٰذا وہ مکوِّن ہوگا، اور وہ پہلے سے مکوَّن بھی ہے لہٰذا ایک ہی شی کا مکوِّن اور مکوَّن ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کہ ایک ہی شی مکوِّن بھی ہو اور مکوَّن بھی ہو یعنی ایک ہی شی خالق بھی ہو اور مخلوق بھی یہ محال ہے، اور یہ محال تکوین کو حادث ماننے کی وجہ سے لازم آیا ہے لہٰذا تکوین کو حادث ماننا ہی محال ہوگا اور جب اس کا حادث ماننا محال ہے تو اس کا ازلی ہونا متعین ہو گیا۔

وَمَبْنٰى هٰذِهِ الْاَدِلَّةِ عَلٰى اَنَّ التَّكْوِيْنَ صِفَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْمُحَقِّقُوْنَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ عَلٰى اَنَّهٗ مِنَ الْاِضَافَاتِ وَالْاِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِيَّةِ مِثْلُ كَوْنِ الصَّانِعِ تَعَالٰى وَتَقَدَّسَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَمَعَهٗ وَبَعْدَهٗ وَمَذْكُوْرًا بِاَلْسِنَتِنَا وَمَعْبُوْدًا وَمُمِيْتًا وَمُحْيِيًا وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَالْحَاصِلُ فِي الْاَزَلِ هُوَ مَبْدَأُ التَّخْلِيْقِ وَالتَّرْزِيْقِ وَالْاِمَاتَةِ وَالْاِحْيَاءِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَلَا دَلِيْلَ عَلٰى كَوْنِهٖ صِفَةً اُخْرٰى سِوَى الْقُدْرَةِ وَالْاِرَادَةِ فَاِنَّ الْقُدْرَةَ وَاِنْ كَانَتْ نِسْبَتُهَا اِلٰى وُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ وَعَدَمِهٖ عَلَى السَّوَاءِ لٰكِنْ مَعَ اِنْضِمَامِ الْاِرَادَةِ يَتَخَصَّصُ اَحَدُ الْجَانِبَيْنِ

ترجمہ: اور ان دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین حقیقی صفت ہے جیسے علم اور قدرت (کہ یہ دونوں حقیقی صفت ہیں) اور محققین متکلمین اس پر متفق ہیں کہ وہ امور اضافیہ اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے۔ جیسے صانع تعالیٰ وتقدس کا ہر چیز سے پہلے ہونا اور ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چند کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور معبود ہونا اور ممیت ہونا اور محیی ہونا وغیرہ ذلک اور ازل میں موجود ہونے والی چیز وہی تخلیق وترزیق، اماتت

اور احیاء وغیرہ کا مبدا ہے اور قدرت وارادہ کے علاوہ اس کی کوئی دوسری صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اس لئے کہ قدرت اگرچہ اس کی نسبت مکوّن کے وجود وعدم کے ساتھ برابر ہے لیکن ارادہ کے مل جانے سے دونوں جانبوں میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔

تشریح: شارحؒ کا اس عبارت سے مقصود اشعریہ کے مذہب کو ترجیح دینا ہے جو تکوین کو حقیقی صفت نہیں مانتے، چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں صفت تکوین کو ازلی ثابت کرنے کے لئے جو چار دلیلیں پیش کی گئیں ہیں وہ ابو منصور ماتریدی کے مسلک کو سامنے رکھ کر یعنی تکوین کو حقیقی صفت مان کر پیش کی گئی ہیں ابوالحسن اشعری کے مسلک کے پیش نظر نہیں دی گئی ہیں، کیونکہ ان دونوں کے درمیان اختلاف ہے ابو منصور ماتریدی یہ کہتے ہیں کہ اور صفات کی طرح تکوین بھی مستقل وحقیقی صفت ہے اور ابوالحسن اشعریؒ یہ کہتے ہیں کہ تکوین کوئی مستقل وحقیقی صفت نہیں ہے بلکہ ایک امر اضافی اور اعتباری ہے جس طرح قبلیت اور بعدیت اور معیت یعنی اللہ تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا، اور بعد میں ہونا اور ہر چیز کے ساتھ ہونا ایک امر اضافی اور اعتباری ہے کیوں کہ اس میں غیر کی طرف اضافت ملحوظ ہوتی ہے اسی طرح تکوین بھی امر اضافی اعتباری ہے کیونکہ قدرت اور ارادہ کے اجتماع ہی کا نام تکوین ہے، قدرت کا تعلق مخلوق کے وجود وعدم کے ساتھ یکساں اور برابر ہے اور ان میں ایک جانب کو مثلاً وجود کو دوسری جانب مثلاً عدم پر ترجیح دینا ارادہ کا کام ہے اور اس قدرت وارادہ کا تعلق اگر موت سے ہے تو یہ اماتت ہے اور اگر کسی کو رزق دینے سے ہے تو یہ ترزیق ہے اور اگر صورت سے ہے تو یہ تصویر ہے اور اگر حیات سے ہے تو یہ احیاء ہے وغیرہ ذٰلک۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تعلق امر اضافی واعتباری ہے لہٰذا تکوین جو اسی تعلق کا نام ہے یہ بھی امر اضافی اور اعتباری ہوگا، اور ابو منصور ماتریدی کا کہنا یہ ہے کہ ارادہ تو ایک نظری ترجیح ہے اس کو عملی جامہ پہنانے کے لئے اور شی کو بالفعل وجود عطا کرنے کے لئے تکوین کی ضرورت ہوگی۔ لہٰذا تکوین حقیقی صفت ہوگی۔

اور اللہ تعالیٰ کے قول انما امرہ اذا اراد شیئا ان یقول لہ کن فیکون سے بھی اس مذہب کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ شی کو بالفعل وجود عطا کرنے کے لئے اگر ارادہ کافی ہوتا تو یوں کہا جاتا کہ اذا اراد شیئا فیکون کہ جب اللہ تعالیٰ ایجاد کا ارادہ فرماتے ہیں تو وہ چیز موجود ہو جاتی ہے لیکن ایسا نہیں کہا گیا اس لئے معلوم ہوا کہ صرف ارادہ ہی کافی نہیں ہوتا بلکہ جب وہ کن فرما دیتے ہیں تو وہ چیز موجود ہو جاتی ہے اور یہ کن فرمانا ہی تکوین ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ تکوین مستقل صفت ہے۔ جس سے شی کو بالفعل وجود حاصل ہوتا ہے۔

تو یہ دونوں کے درمیان بنیادی اختلاف ہے لیکن اس کے ساتھ دونوں جماعتیں اس پر متفق ہیں کہ باری تعالیٰ کی بعض صفات حادث ہیں، مثلاً احیاء، اماتت، ترزیق وغیرہ اس لئے کہ یہ ازل میں موجود نہیں تھے بلکہ ان صفات کا جو مبدا وعلت ہے جس کے ذریعہ معدوم کا ایجاد ہوتا ہے جس کو قدرت وارادہ کہتے ہیں یہ ازلی ہیں، لیکن ان صفات کو حادث ماننے سے اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ صفات اضافیہ واعتباریہ ہیں جس کے سلب ونفی سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا جیسے کہ

اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ بِحُدُوْثِ التَّكْوِيْنِ بِاَنَّهٗ لَايُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْمُكَوَّنِ كَالضَّرْبِ بِدُوْنِ الْمَضْرُوْبِ فَلَوْ كَانَ قَدِيْمًا لَزِمَ قِدَمُ الْمُكَوَّنَاتِ وَهُوَ مُحَالٌ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اَيِ التَّكْوِيْنُ تَكْوِيْنُهٗ لِلْعَالَمِ وَلِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَائِهٖ لَافِي الْاَزَلِ بَلْ لِوَقْتِ وُجُوْدِهٖ عَلٰى حَسْبِ عِلْمِهٖ وَاِرَادَتِهٖ فَالتَّكْوِيْنُ بَاقٍ اَزَلًا وَاَبَدًا وَالْمُكَوَّنُ حَادِثٌ بِحُدُوْثِ التَّعَلُّقِ كَمَا فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمَةِ الَّتِيْ لَايَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهَا قِدَمُ مُتَعَلِّقَاتِهَا لِكَوْنِ تَعَلُّقَاتِهَا حَادِثَةً۔

ترجمہ: اور جب تکوین کو حادث کہنے والوں نے یہ استدلال کیا کہ تکوین کا بغیر مکون کے تصور نہیں کیا جا سکتا جیسے ضرب کا بغیر مضروب کے، پس اگر تکوین قدیم ہوگی تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے، تو مصنفؒ نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ وہ تکوین اللہ تعالیٰ کا عالم کو اور اس کے ہر ہر جزء کو مکوّن اور مخلوق فرمانا ہے لیکن ازل میں نہیں بلکہ اس کے علم وقدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں، پس تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے اور مکوّن حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کی وجہ سے جیسا کہ علم وقدرت وغیرہ ان صفات قدیمہ میں سے جن کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

تشریح: تکوین کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ ابو منصور ماتریدی اس کو ایک صفت حقیقیہ ومستقلہ قرار دیتے ہیں اور ابوالحسن اشعریؒ اس کو ایک صفت اضافیہ مانتے ہیں اور جب یہ محض اضافی ہے تو اس کو قدیم ماننا صحیح نہ ہوگا بلکہ وہ حادث ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ تکوین نام ہے ایک نسبت اور تعلق کا جو مکوِّن اور مکوَّن میں پایا جاتا ہے، اس لئے تکوین کا وجود بغیر مکوَّن کے نہیں ہو سکتا جس طرح ضرب کا وجود بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتا اور مکوَّن حادث ہے لہٰذا تکوین بھی حادث ہوگی اس لئے اگر تکوین کو قدیم اور ازلی مانو گے تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ منافی توحید ہونے کی بنا پر محال ہے لہٰذا تکوین کا بھی قدیم ہونا محال ہوگا۔ ماتنؒ نے جس جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی جو دوسری صفات ہیں قدرت وارادہ وغیرہ ان تمام صفات کے بارے میں سب متفق ہیں کہ وہ ازلی ہیں قدیم ہیں لیکن باری تعالیٰ کے علم کا تعلق جو معلومات کے ساتھ ہے یا قدرت کا تعلق جو مقدورات کے ساتھ ہے یہ تعلق اور اس کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدورات حادث ہیں تو جیسے یہ صفات قدیم ہیں اور اس کا متعلق اور تعلق حادث ہے یہی حالت تکوین کی ہے کہ وہ خود قدیم ہے اور اس کا مکوَّن اور مخلوق کے ساتھ جو تعلق ہے وہ تعلق اور متعلق یعنی مکون اور مخلوق حادث ہے۔ اور تم جو یہ سمجھتے ہو کہ تکوین کا وجود مکوَّن کے وجود پر موقوف ہے جس طرح ضرب کا وجود مضروب پر موقوف ہے، غلط ہے ایسا نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق موقوف ہے لہٰذا مکوَّن اور اس کا تعلق حادث

ہوگا تکوین حادث نہیں ہوگی۔

لیکن ماتنؒ کی عبارت بالا سے یہ جواب صاف طور سے نہیں سمجھا جا رہا ہے اس لئے شارحؒ نے اس عبارت کو جواب نہیں کہا بلکہ جواب کی طرف اشارہ قرار دیا۔

وَهٰذَا تَحْقِيْقُ مَا يُقَالُ اَنَّ وُجُوْدَ الْعَالَمِ اِنْ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِهٖ لَزِمَ تَعْطِيْلُ الصَّانِعِ وَاسْتِغْنَاءُ الْحَوَادِثِ عَنِ الْمُوْجِدِ وَهُوَ مُحَالٌ وَاِنْ تَعَلَّقَ فَاِمَّا اَنْ يَسْتَلْزِمَ ذٰلِكَ قِدَمَ مَا يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِهٖ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْعَالَمِ وَهُوَ بَاطِلٌ اَوْ لَا فَلْيَكُنِ التَّكْوِيْنُ اَيْضًا قَدِيْمًا مَعَ حُدُوْثِ الْمُكَوَّنِ الْمُتَعَلِّقِ بِهٖ.

ترجمہ: اور یہ (جواب مذکورہ) اس جواب کی تحقیق ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر عالم کے وجود کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات سے یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بے کار محض ہونا اور حوادث کے وجود کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق ہو تو یا تو یہ تعلق مستلزم ہوگا اس چیز کے قدیم ہونے کو جس کے وجود کا اس سے تعلق ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا تو چاہئے کہ تکوین بھی قدیم ہو اس مکون کے حادث ہونے کے باوجود جو اس سے متعلق ہے۔

تشریح: تکوین کے حادث ہونے پر اشعریہ کے استدلال کا یہ دوسرا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تکوین کو بھی قدیم مانتے ہیں اور اس کا تعلق بھی قدیم ہے لیکن مکوّنات حادث ہیں، صورت یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے صفت علم میں اس پر اتفاق ہے کہ اس کو ہر چیز کا علم اس کے وجود میں آنے سے پہلے ہے لہٰذا باری تعالیٰ کی صفت تکوین کا تعلق ہو چکا ہے زمانہ ازل میں ہر چیز کے ساتھ لیکن اس تعلق کی کیفیت یہ نہیں ہے کہ مکونات کا وجود زمانۂ ازل میں موجود ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ وہ تعلق یہ چاہتا ہے کہ اس مکوّن کا وجود زمانہ ازل میں ہو لیکن مکوّنات کا وجود ازل میں نہیں ہوا بلکہ بعد میں ہوا لہٰذا یہ مکونات حادث ہوں گے اور تعلق کا وجود ازل میں پایا گیا لہٰذا یہ قدیم ہوگا، اب ہم اشعریہ پر الزام قائم کرتے ہیں کہ عالم کے وجود کا تعلق اگر اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی کسی صفت سے نہیں ہے تو اس صورت میں صانع یعنی اللہ تعالیٰ کا بیکار ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق ہے اور ازلی ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے، لیکن اگر تعلق ہے اور اس سے عالم کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا، تو پھر چاہئے کہ مکوّنات یعنی عالم کے حادث ہونے سے تکوین کا حادث ہونا لازم نہ آئے، خلاصہ یہ کہ تکوین قدیم ہے اور تعلق بھی قدیم ہے لیکن مکون اور مخلوق حادث ہے۔

وَمَا يُقَالُ مِنْ اَنَّ الْقَوْلَ بِتَعَلُّقِ وُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ بِالتَّكْوِيْنِ قَوْلٌ بِحُدُوْثِهٖ اِذِ الْقَدِيْمُ مَا لَا يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِالْغَيْرِ وَالْحَادِثُ مَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ فَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ هٰذَا مَعْنَى الْقَدِيْمِ وَالْحَادِثِ بِالذَّاتِ عَلٰى مَا تَقُوْلُ بِهِ الْفَلَاسِفَةُ وَاَمَّا عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ فَالْحَادِثُ مَا لِوُجُوْدِهٖ بِدَايَةٌ اَيْ يَكُوْنُ

مَسْبُوْقًا بِالْعَدَمِ وَالْقَدِيْمُ بِخِلَافِهٖ وَمُجَرَّدُ تَعَلُّقِ وُجُوْدِهٖ بِالْغَيْرِ لَايَسْتَلْزِمُ الْحُدُوْثَ بِهٰذَا الْمَعْنٰى لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ مُحْتَاجًا اِلَى الْغَيْرِ صَادِرًا عَنْهُ دَائِمًا بِدَوَامِهٖ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْفَلَاسِفَةُ فِيْمَا ادَّعَوْا قِدَمَهٗ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ كَالْهَيُوْلٰى مَثَلًا۔

ترجمہ: اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تکوین کے ساتھ مکوَّن کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا مکون کے حدوث کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو اور حادث وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق ہو، تو اس قول میں نظر (اشکال) ہے اس لئے کہ یہ فلاسفہ کے قول کے مطابق قدیم اور حادث بالذات کا معنی ہے اور بہرحال متکلمین کے نزدیک تو حادث وہ ہے کہ جس کے وجود کی کوئی ابتداء ہو یعنی جو مسبوق بالعدم ہو، اور قدیم اس کے برخلاف ہے اور محض مکون کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کا محتاج ہو غیر سے صادر ہو اس غیر کے دوام کے سبب دائم ہو جیسا کہ اس کی طرف فلاسفہ گئے ہیں ان ممکنات کے بارے میں جن کے قدیم ہونے کا ان کا دعویٰ ہے مثلاً ہیولیٰ کے بارے میں۔

تشریح: تکوین کے حدوث کے بارے میں اشعریہ نے ماتریدیہ پر یہ الزام قائم کیا تھا کہ اگر تکوین کو صفت ازلی قرار دیتے ہو تو مکوَّن یعنی عالم کا ازلی اور قدیم ہونا لازم آئے گا جو محال ہے، اور اگر صفت ازلی قرار نہیں دیتے ہو تو تکوین کا حادث ہونا لازم آئے گا جو کہ تمہارے نظریہ کے خلاف ہے اس الزام کا دو جواب دیا جا چکا بعض لوگوں نے ایک اور جواب دیا ہے جس کو یہاں سے ذکر کیا جا رہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مکوَّن کے وجود کا تعلق تکوین سے ازلی ہے لیکن اس سے مکون کا ازلی اور قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ قدیم اس کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو اور حادث وہ ہے جو اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج ہو، اور مکوَّن تکوین کا محتاج ہے لہٰذا یہ حادث ہی ہوگا، قدیم نہیں ہو سکتا۔

قوله ففيه نظر: شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس جواب کو پسند نہیں فرمایا اس لئے کہ یہ جواب اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں کے اصول کے خلاف ہے کیونکہ جب ان کے یہاں کسی کو حادث کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ مسبوق بالعدم ہے یعنی پہلے معدوم تھی پھر بعد میں وجود میں آئی ہے اور اسی کو حادث بالزمان کہتے ہیں، اور حادث کے یہ معنی کہ وہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو تو حادث کا یہ معنی متکلمین کے یہاں معتبر نہیں ہے بلکہ فلاسفہ کے یہاں ہے اور یہ اس کو حادث بالذات کہتے ہیں، اور جواب دینے والے نے جس حدوث کو ثابت کیا ہے وہ حدوث ذاتی ہے حدوث زمانی نہیں ہے جس کے متکلمین قائل ہیں، اور حدوث ذاتی کے لئے حدوث زمانی کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ حدوث ذاتی ہو لیکن حدوث زمانی نہ ہو جیسے کہ ہیولی کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے کہ اس کا وجود واجب تعالیٰ سے متعلق ہے اور اس سے بالایجاب یعنی اس کے ارادہ اور اختیار کے بغیر صادر ہے اور اس اعتبار سے وہ حادث بالذات ہے لیکن حادث بالزمان نہیں ہے بلکہ یہ ازلی اور قدیم بالزمان ہے، بہرحال یہ جواب ٹھیک نہیں ہے اس لئے کہ اس سے مکوَّن کا حادث بالزمان ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

نعم اِذَا اَثْبَتْنَا صُدُوْرَ الْعَالَمِ عَنِ الصَّانِعِ بِالْاِخْتِيَارِ دُوْنَ الْاِيْجَابِ بِدَلِيْلٍ لَايَتَوَقَّفُ عَلٰى حُدُوْثِ الْعَالَمِ كَانَ الْقَوْلُ بِتَعَلُّقِ وُجُوْدِهٖ بِتَكْوِيْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى قَوْلًا بِحُدُوْثِهٖ وَمِنْ هٰهُنَا يُقَالُ اَنَّ التَّنْصِيْصَ عَلٰى كُلِّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْعَالَمِ اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ قِدَمَ بَعْضِ الْاَجْزَاءِ كَالْهَيُوْلٰى وَالْاَفْهَمْ اِنَّمَا يَقُوْلُوْنَ بِقِدَمِهَا بِمَعْنٰى عَدَمِ الْمَسْبُوْقِيَّةِ بِالْعَدَمِ لَا بِمَعْنٰى عَدَمِ تَكَوُّنِهٖ بِالْغَيْرِ۔

ترجمہ: ہاں جب ہم ثابت کریں صانع سے اختیاری طور پر عالم کے صدور کو نہ کہ ایجاب کے طور پر ایسی دلیل سے جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ اس کے وجود کا قائل ہونا اس کے حدوث کا قائل ہونے کو مستلزم ہوگا، اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ (مصنف کا) عالم کے ہر ہر جز کی صراحت کرنا ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ہیولی کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ وہ ان کے قدیم یعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں نہ کہ مکون بالغیر نہ ہونے کے معنی میں۔

تشریح: اشکال! اہل سنت والجماعت کا ایک طرف نظریہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے اور جو فاعل مختار ہوگا وہ کام بعد میں کریگا اور ارادہ پہلے کرے گا، یعنی پہلے وہ شی کے ایجاد کا ارادہ کریگا پھر بعد میں اس کو وجود عطا کریگا، اور دوسری طرف اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ العالم بجمیع اجزائه حادث، یعنی عالم اپنے ہر ہر جز کے ساتھ حادث ہے اس لئے کہ عالم کی دو قسمیں ہیں:

(۱) اعیان، (۲) اعراض۔ اور یہ دونوں حادث ہیں لہٰذا عالم بھی حادث ہوگا، اور اس حدوث عالم کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کو ثابت کرتے ہیں اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کو اگر فاعل مختار نہیں مانو گے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا حالانکہ عالم حادث ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہی ہوگا، اور پھر حدوث عالم کو اللہ تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کے ذریعہ ثابت کرتے ہیں، اس طرح کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کا فعل حادث ہوتا ہے لہٰذا عالم بھی حادث ہوگا اور یہ دور ہے، اور دور باطل ہے لہٰذا جب آپ نے حدوث عالم کو اللہ تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے سے ثابت کیا تو اب اللہ تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کو حدوث عالم کے ذریعہ نہ ثابت کیجئے ورنہ دور لازم آئے گا بلکہ دوسرا راستہ اختیار کیجئے اور اللہ تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کی وہ دلیل بیان کیجئے جس میں حدوث عالم کا تذکرہ نہ ہو اور وہ دلیل یہ ہے کہ کسی کا مضطر ہونا نقصان اور باعث عیب ہے اور مختار ہونا باعث کمال ہے لہٰذا باری تعالیٰ کو اگر مختار نہ مانو گے تو اس کا عیب دار ہونا اور نقصان والا ہونا لازم آئے اور یہ محال ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر عالم کا صانع مختار کا فعل ہونا ایسی دلیل سے ثابت کریں جس میں حدوث عالم کا ذکر نہ ہو تو ایسی صورت میں جب مکوّن یعنی عالم کا اللہ تعالیٰ کی تکوین سے تعلق ہوگا تو وہ مکوّن حادث بھی ہوگا، اس لئے کہ وہ فاعل مختار کا فعل ہے اور فاعل مختار کا فعل حادث یعنی مسبوق بالعدم ہوتا ہے اسلئے کہ فاعل مختار فعل کے ایجاد کا ارادہ پہلے کرتا ہے جبکہ وہ معدوم ہوتا ہے پھر بعد میں اس کے وجود کا ارادہ کرتا ہے، تو جب وہ عدم کے بعد وجود میں آیا تو وہ حادث ہوگا لہٰذا ثابت ہوگیا کہ مکوّن یعنی

عالم حادث ہے۔

قوله ومن ههنا: اور چونکہ متکلمین کے نزدیک حادث اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو اس وجہ سے بعض لوگوں نے یہ کہا کہ مصنف کا عالم کے ہر ہر جز کی طرف تکوین یعنی اخراج المعدوم الی الوجود کی نسبت کرنا ان فلاسفہ کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ بعض اجزاء یعنی ہیولی قدیم ہے یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہے، ورنہ اگر حادث کے معنی مکون بالغیر ہوتے یعنی وہ جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو تو فلاسفہ کی تردید نہ ہوتی کیونکہ وہ بھی اس کو مانتے ہیں کہ عالم مکوَّن بالغیر ہے یعنی اپنے وجود میں غیر یعنی اللہ تعالیٰ کا محتاج ہے اور فلاسفہ جو عالم کو حادث نہیں مانتے وہ اسی معنی کے اعتبار سے جس کے متکلمین قائل ہیں۔

وَالْحَاصِلُ اِنَّا لَانُسَلِّمُ اَنَّهٗ لَایُتَصَوَّرُ التَّكْوِيْنُ بِدُوْنِ وُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ وَاَنَّ وِزَانَهٗ مَعَهٗ وِزَانُ الضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوْبِ فَاِنَّ الضَّرْبَ صِفَةٌ اِضَافِيَّةٌ لَايُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْمُضَافَيْنِ اَعْنِيْ الضَّارِبَ وَالْمَضْرُوْبَ وَالتَّكْوِيْنُ صِفَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ هِيَ مَبْدَأُ الْاِضَافَةِ الَّتِيْ هِيَ اِخْرَاجُ الْمَعْدُوْمِ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ لَاعَيْنُهَا حَتّٰى لَوْ كَانَتْ عَيْنَهَا عَلٰى مَاوَقَعَ فِيْ عِبَارَةِ الْمَشَائِخِ لَكَانَ الْقَوْلُ بِتَحَقُّقِهٖ بِدُوْنِ الْمُكَوَّنِ مُكَابَرَةً وَاِنْكَارًا لِلضَّرُوْرِيِّ فَلَايَنْدَفِعُ بِمَايُقَالُ مِنْ اَنَّ الضَّرْبَ عَرَضٌ مُسْتَحِيْلُ الْبَقَاءِ فَلَابُدَّ لِتَعَلُّقِهٖ بِالْمَفْعُوْلِ وَوُصُوْلِ الْاَلَمِ اِلَيْهِ مِنْ وُجُوْدِ الْمَفْعُوْلِ مَعَهٗ اِذْ لَوْ تَاَخَّرَ لَانْعَدَمَ هُوَ بِخِلَافِ فِعْلِ الْبَارِيْ تَعَالٰى فَاِنَّهٗ اَزَلِيٌّ وَاجِبُ الدَّوَامِ يَبْقٰى اِلٰى وَقْتِ وُجُوْدِ الْمَفْعُوْلِ۔

ترجمه: اور حاصل یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تکوین کا بغیر مکوَّن کے وجود کے تصور نہیں کیا جاسکتا اور یہ کہ تکوین کی حیثیت مکوَّن کے ساتھ وہی ہے جو ضرب کی حیثیت مضروب کے ساتھ ہے اس لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی صفت ہے بغیر دونوں امر اضافی یعنی ضارب اور مضروب کے اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو اس اضافت کا مبداء ہے جو اخراج معدوم الی الوجود کا نام ہے بعینہ اضافت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر عین اضافت ہوتی جیسا کہ مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو بغیر مکوَّن کے اس کے پائے جانے کا قول زبردستی ہوگا، اور بدیہی کا انکار ہوگا، پس (اشعریہ کا استدلال) نہیں دور ہوگا اس جواب سے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا بقا محال ہے تو مفعول کے ساتھ اس کے متعلق ہونے اور مفعول تک تکلیف پہونچنے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے، اس لئے کہ اگر وہ (مفعول) موخر ہوگا تو وہ (ضرب) معدوم ہوگا برخلاف باری تعالیٰ کے فعل کے کہ وہ ازلی ہے واجب الدوام ہے مفعول کے پائے جانے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

تشریح: اشعریہ کا کہنا یہ ہے کہ تکوین صفت اضافی ہے اور اس کا وجود مکوَّن کے وجود پر موقوف ہے جس طرح ضرب کا وجود مضروب کے وجود پر موقوف ہے اس لئے کہ تکوین کے معنی ہیں کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا لہٰذا پہلے مکوَّن ہوگا پھر تکوین ہوگی

اور مکوّن حادث ہے لہٰذا تکوین بھی حادث ہوگی۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ تکوین کے حادث ہونے پر اشعریہ کے اس استدلال کے جس جواب کی طرف مصنفؒ نے وھو تکوینه للعالم سے اشارہ کیا تھا اس کا حاصل یہ ہے کہ ان لوگوں کی نظر میں تکوین اور مکوّن کا تعلق ضرب اور مضروب جیسا ہے کہ جس طرح ضرب کا وجود بغیر مضروب کے نہیں ہوسکتا اسی طرح تکوین کا وجود بغیر مکوّن کے نہیں ہوسکتا لہٰذا اگر تکوین ازلی اور قدیم ہوگی تو مکوّن کا بھی ازلی اور قدیم ہونا لازم آئے گا، لیکن ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں اس لئے کہ تکوین اور ضرب میں واضح فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ ضرب ایک اضافی اور اعتباری صفت ہے کیونکہ ضرب نام ہے اس نسبت کا جو ضارب اور مضروب کے درمیان ہوتی ہے اس لئے ضرب بغیر مضروب کے نہیں پایا جاسکتا اور تکوین ہمارے یہاں ایک صفت حقیقی ہے جو اس قوت اور مبداء وعلت کا نام ہے جو یہ اخراج کا کام کرتی ہے بعینہٖ اخراج المعدوم من العدم الی الوجود کا نام تکوین نہیں ہے جیسا کہ بعض مشائخ اشاعرہ کے کلام میں مسامحۃً اسی اخراج کو تکوین کہہ دیا گیا ہاں اگر تکوین بھی اسی نسبت کا نام ہوتا جو مکون اور مکوّن کے درمیان پائی جاتی ہے تو واقعی اس صورت میں یہ کہنا کہ تکوین بغیر مکوّن کے پایا جاسکتا ہے ہٹ دھرمی اور ایک بدیہی چیز کا انکار ہوتا۔

قوله ولا يندفع: بعض لوگوں نے تکوین کو بعینہٖ اخراج المعدوم من العدم الی الوجود سمجھا اور اشعریہ کے اس استدلال کا جواب ضرب اور تکوین میں ایک دوسرا فرق بیان کر کے دیا، اور وہ یہ ہے کہ ضرب نہ باقی رہنے والا ایک عرض ہے اس لئے اس کا وجود بغیر مضروب کے نہیں پایا جاسکتا برخلاف تکوین کے جو باری تعالیٰ کا فعل ہے وہ ازلی اور واجب الدوام ہے اس لئے کہ وہ ازل سے مکوّن کے وجود کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

شارحؒ کو یہ جواب پسند نہیں ہے وہ فرماتے ہیں کہ اشعریہ کا استدلال اس جواب سے دفع نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اشعریہ تکوین کو عین اضافت نہیں مانتے ہیں۔

وَهُوَ غَيْرُ الْمُكَوَّنِ عندنا لِاَنَّ الْفِعْلَ يُغَايِرُ الْمَفْعُوْلَ بِالضَّرُوْرَةِ كَالضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوْبِ وَالْاَكْلِ مَعَ الْمَاْكُوْلِ وَلِاَنَّهُ لَوْ كَانَ نَفْسَ الْمُكَوَّنِ لَزِمَ اَنْ يَكُوْنَ الْمُكَوَّنُ مُكَوَّنًا مَخْلُوْقًا بِنَفْسِهٖ ضَرُوْرَةَ اَنَّهُ مُكَوَّنٌ بِالتَّكْوِيْنِ الَّذِىْ هُوَ عَيْنُهٗ فَيَكُوْنُ قَدِيْمًا مُسْتَغْنِيًا عَنِ الصَّانِعِ وَهُوَ مُحَالٌ وَاَنْ لَا يَكُوْنَ لِلْخَالِقِ تَعَلُّقٌ بِالْعَالَمِ سِوَى اَنَّهُ اَقْدَمُ مِنْهُ قَادِرٌ عَلَيْهِ مَعَ غَيْرِ صُنْعٍ وَتَاْثِيْرٍ فِيْهِ ضَرُوْرَةَ تَكَوُّنِهٖ بِنَفْسِهٖ وَهٰذَا لَا يُوْجِبُ كَوْنَهٗ خَالِقًا وَالْعَالَمِ مَخْلُوْقًا فَلَا يَصِحُّ الْقَوْلُ بِاَنَّهٗ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ وَصَانِعُهٗ هٰذَا خُلْفٌ وَاَنْ لَا يَكُوْنَ اللّٰهُ تَعَالٰى مُكَوِّنًا لِلْاَشْيَاءِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ لَا مَعْنٰى لِلْمُكَوِّنِ اِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ التَّكْوِيْنُ وَالتَّكْوِيْنُ اِذَا كَانَ عَيْنُ الْمُكَوَّنِ لَا يَكُوْنُ قَائِمًا بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاَنْ يَصِحَّ الْقَوْلُ بِاَنَّ خَالِقَ سَوَادِ هٰذَا الْحَجَرِ اَسْوَدُ وَهٰذَا الْحَجَرُ خَالِقٌ لِلسَّوَادِ اِذْ لَا مَعْنٰى لِلْخَالِقِ وَالْاَسْوَدِ اِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ الْخَلْقُ

وَالسَّوَادُ وَهُمَا وَاحِدٌ فَمَحَلُّهُمَا وَاحِدٌ .

ترجمہ: اور وہ (تکوین) ہم ماتریدیہ کے نزدیک مکوّن کا غیر ہے اس لئے کہ فعل اپنے مفعول کا بدیہی طور پر غیر ہوتا ہے، جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے (مغایرت رکھتا ہے) اور اس لئے کہ تکوین اگر عین مکوّن ہو تو لازم آئے گا: (۱) کہ مکوّن از خود مکوّن اور مخلوق ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ وہ اس تکوین کی وجہ سے مکوّن (اور موجود) ہوگا جو عین مکوّن ہے پس وہ قدیم ہوگا، صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے، (۲) اور یہ لازم آئے گا) کہ خالق کو عالم سے کوئی تعلق نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ عالم سے زیادہ قدیم ہو اور اس پر قادر ہو بغیر اس کو بنائے ہوئے اور اس میں تاثیر کئے ہوئے اس کے خود بخود مکوّن (اور مخلوق) ہو جانے کی وجہ سے اور یہ چیز اس کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی لہٰذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے یہ خلاف مفروض ہے، (۳) (اور یہ لازم آئے گا) کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکوِّن اور خالق نہ ہو، اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مکوّن سے مراد وہی ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہو، اور تکوین جب عین مکوّن ہوگی تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہوگی، (۴) (اور یہ لازم آئے گا) کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر سواد کا خالق ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں سوائے اس شخص کے جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور یہ دونوں ایک ہیں تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

تشریح: ابوالحسن اشعریؒ اور ماتریدیہ کے درمیان جو اختلاف ہے اسی اختلاف کے نتیجہ میں ایک اور اختلاف ہو گیا کہ اشعریہ نے جب یہ دیکھا کہ قرآن میں مخلوق پر خلق کا اطلاق ہوا ہے مثلاً ھٰذا خلق اللّٰہ فارونی ماذا خلق الذین من دونہ، اور ان فی خلق السمٰوٰت و الارض اسی طرح عرف میں بھی بولا جاتا ہے، اجتمع خلق عظیم ان سب جگہوں میں خلق مخلوق کے معنی میں استعمال ہوا ہے اس لئے اشعریہ نے کہا کہ خلق عین مخلوق ہے اور تکوین عین مکوّن ہے مصنف اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں ہم ماتریدیہ کے یہاں تکوین مکوّن کا غیر ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم ماتریدیہ کا مذہب بالکل بیّن اور واضح ہے کہ دونوں میں مغایرت ہے دونوں ایک نہیں ہو سکتے، آپ غور کیجئے کہ ضرب فعل ہے اور مضروب مفعول ہے، اور دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں اسی طرح اکل فعل ہے اور ماکول مفعول ہے اور دونوں میں مغایرت ہے اسی طرح تکوین فعل ہے اور مکوّن مفعول کا درجہ رکھتا ہے، لہٰذا ان دونوں میں مغایرت ہوگی، تو جس طرح فعل اور مفعول، ضرب اور مضروب میں تغائر ہے کوئی بھی ان کو ایک نہیں کہہ سکتا اسی طرح تکوین اور مکوّن میں بھی تغائر ہے اور اگر ہم ان دونوں میں عینیت مان لیں جیسا کہ ابوالحسن اشعری کا مذہب ہے تو اس سے بہت سے محالات لازم آئیں گے۔

(۱) پہلا محال یہ لازم آئے گا کہ مکوّن از خود مخلوق اور موجود ہو، کیونکہ وہ مکون (مخلوق) ہوگا تکوین سے اور تکوین عین مکوّن ہے لہٰذا وہ خود اپنی ذات سے مکوّن اور مخلوق ہوا، اور جو بذات خود مخلوق ہو وہ قدیم ہوتا ہے لہٰذا مکوّن یعنی عالم قدیم ہوگا اور قدیم

صانع سے مستغنی ہوتا ہے لہٰذا مکوّن بھی (یعنی عالم) صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے۔

(۲) دوسرا محال یہ لازم آئے گا کہ خالق کو عالم کے ساتھ صرف اتنا تعلق رہے گا کہ وہ اس سے زیادہ قدیم ہے اور اس پر قادر ہے باقی اس کے وجود میں خالق کا کوئی دخل نہ ہوگا کیونکہ وہ خود بخود مکوّن اور مخلوق ہے پھر تو خالق کو عالم کا خالق کہنا ہی صحیح نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

(۳) تیسرا محال یہ لازم آئے گا کہ جب تکوین عین مکوّن ہے اور مکوّن حادث ہے لہٰذا تکوین بھی حادث ہوگی اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے لہٰذا تکوین بھی ذات باری کے ساتھ قائم نہ ہوگی، اور جب تکوین ذات باری کے ساتھ قائم نہ ہوگی تو پھر باری تعالیٰ مکوِّن اور خالق بھی نہ ہوں گے، کیونکہ مکوِّن اور خالق وہی ہوتا ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہو، اور جب تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہے تو پھر اس کو مکوِّن اور خالق کہنا کیسے صحیح ہوگا؟

(۴) چوتھا محال یہ لازم آئے گا کہ جب تکوین عین مکوّن ہے تو پھر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اس لئے کہ خلق تکوین ہے اور سواد مکوّن ہے اور چونکہ تکوین ومکوّن ایک ہیں اس لئے خلق اور سواد بھی ایک ہوں گے اور جب یہ دونوں ایک ہیں تو ان کا محل بھی ایک ہوگا لہٰذا جس کے ساتھ خلق قائم ہوگا اسی کے ساتھ سواد بھی قائم ہوگا اور جس کے ساتھ خلق قائم ہو وہ خالق کہلاتا ہے لہٰذا جس کے ساتھ سواد قائم ہوگا وہ بھی خالق کہلائے گا اور سواد جس کے ساتھ قائم ہے وہ اسود ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور ظاہر ہے کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔

وَهٰذَا كُلُّهٗ تَنْبِيْهٌ عَلٰى كَوْنِ الْحُكْمِ بِتَغَايُرِ الْفِعْلِ وَالْمَفْعُوْلِ ضَرُوْرِيًّا لٰكِنَّهٗ يَنْبَغِيْ لِلْعَاقِلِ اَنْ يَّتَأَمَّلَ فِيْ اَمْثَالِ هٰذِهِ الْمَبَاحِثِ وَلَايَنْسِبُ اِلَى الرَّاسِخِيْنَ مِنْ عُلَمَاءِ الْاُصُوْلِ مَاتَكُوْنُ اِسْتِحَالَتُهٗ بَدِيْهِيَّةً ظَاهِرَةً عَلٰى مَنْ لَهٗ اَدْنٰى تَمَيُّزٍ بَلْ يَطْلُبُ لِكَلَامِهٖ مَحَلًّا يَصْلُحُ مَحَلًّا لِنِزَاعِ الْعُلَمَاءِ وَخِلَافِ الْعُقَلَاءِ .فَاِنَّ مَنْ قَالَ التَّكْوِيْنُ عَيْنُ الْمُكَوَّنِ اَرَادَ اَنَّ الْفَاعِلَ اِذَا فَعَلَ شَيْئًا فَلَيْسَ هٰهُنَا اِلَّا الْفَاعِلُ وَالْمَفْعُوْلُ وَاَمَّا الْمَعْنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالتَّكْوِيْنِ وَالْاِيْجَادِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ فَهُوَ اَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ يَحْصُلُ فِي الْعَقْلِ مِنْ نِسْبَةِ الْفَاعِلِ اِلَى الْمَفْعُوْلِ وَلَيْسَ اَمْرًا مُحَقَّقًا مُغَايِرًا لِلْمَفْعُوْلِ فِي الْخَارِجِ وَلَمْ يُرِدْ اَنَّ مَفْهُوْمَ التَّكْوِيْنِ هُوَ بِعَيْنِهٖ مَفْهُوْمُ الْمُكَوَّنِ لِتَلْزَمَ الْمُحَالَاتُ وهٰذا كما يُقال اَنَّ الْوُجُوْدَ عَيْنُ الْمَاهِيَّةِ فِي الْخَاجِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَيْسَ فِي الْخَارِجِ لِلْمَاهِيَّةِ تَحَقُّقٌ وَلِعَارِضِهَا الْمُسَمّٰى بِالْوُجُوْدِ تَحَقُّقٌ آخَرُ حَتّٰى يَجْتَمِعَا اجْتِمَاعَ الْقَابِلِ وَالْمَقْبُوْلِ كَالْجِسْمِ وَالسَّوَادِ بَلِ الْمَاهِيَّةُ اِذَا كَانَتْ فَكَوْنُهَا هُوَ وُجُوْدُهَا لٰكِنَّهُمَا مُتَغَايِرَانِ فِي الْعَقْلِ بِمَعْنٰى اَنَّ لِلْعَقْلِ اَنْ يُّلَاحِظَ الْمَاهِيَّةَ دُوْنَ الْوُجُوْدِ وَبِالْعَكْسِ فَلَايَتِمُّ اِبْطَالُ

هٰذَا الرَّاْیِ اِلَّا بِاِثْبَاتِ اَنَّ تَکَوُّنَ الْاَشْیَاءِ وَصُدُوْرَهَا عَنِ الْبَارِیْ تَعَالٰی یَتَوَقَّفُ عَلٰی صِفَةٍ حَقِیْقِیَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ مُغَایِرَةٍ لِلْقُدْرَةِ وَالْاِرَادَةِ۔

ترجمہ: اور یہ سب تنبیہ ہے فعل اور مفعول کے باہم متغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر لیکن عاقل کے لئے مناسب یہ ہے کہ ان جیسے مباحث میں غور کرے اور راسخ علماء اصول کی طرف ایسی بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو اور ہر اس شخص پر عیاں ہو جس کو معمولی سمجھ بوجھ بھی حاصل ہو، بلکہ اسے چاہئے کہ ان کے کلام کا ایسا معنی تلاش کرے جو علماء کے نزاع اور عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے اس لئے کہ جس نے یہ کہا کہ تکوین عین مکوّن ہے ان کی مراد یہ تھی کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ بھی (خارج میں) نہیں ہوتا اور بہر حال وہ معنی جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ ایک اعتباری چیز ہے جو مفعول کی طرف فاعل کی نسبت کرنے سے عقل میں حاصل ہوتی ہے، ایسا امر نہیں ہے جو حقیقت میں خارج میں مفعول کے مغائر ہو، اور ان لوگوں نے یہ مفہوم نہیں مراد لیا ہے کہ تکوین کا مفہوم بعینہ وہی ہے جو مکوّن کا مفہوم ہے جس کے نتیجہ میں (مذکورہ) محالات لازم آئیں، اور یہ ایسے ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ وجود خارج میں عین ماہیت ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور اس کو عارض ہونے والی چیز جس کا نام وجود ہے دوسرا تحقق ہو، یہاں تک دونوں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح سے قابل اور مقبول مثلاً جسم اور سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ ماہیت کا جب کون ہوگا تو اس کا کون وہی اس کا وجود ہے البتہ دونوں ذہن میں اس معنی کر متغائر ہیں کہ ذہن کیلئے یہ ممکن ہے کہ ماہیت کا تصور کرے وجود کا تصور نہ کرے اور اس کا برعکس بھی لہٰذا اس رائے کا ابطال یہ ثابت کئے بغیر مکمل نہ ہوگا کہ اشیاء کا تکون اور باری تعالیٰ سے ان کا صدور ایک ایسی صفت پر موقوف ہے جو حقیقی ہے ذات باری کے ساتھ قائم ہے قدرت اور ارادہ کے مغائر ہے۔

تشریح: متن کی عبارت تھی وھو غیر المکوّن عندنا یعنی تکوین اور مکوّن میں تغائر ہے جیسا کہ فعل اور مفعول میں تغائر ہے اور اس کا یہ تغائر بدیہی بھی ہے لہٰذا تکوین اور مکوّن کا تغائر بھی بدیہی ہوگا۔

آپ نے ایک دعویٰ کیا جو بدیہی ہے لیکن اس میں کچھ خفا بھی تھا تو اس کو اگر مقدمات کے ذریعہ دور کردیا جائے تو اس کو تنبیہ کہتے ہیں اور اگر آپ نے ایک دعویٰ کیا جو نظری تھا تو اس کو سمجھانے کے لئے جو طریقہ اختیار کیا جائے اس کو دلیل کہیں گے، تو چونکہ فعل اور مفعول کے درمیان مغائرت بدیہی ہے اس لئے شارحؒ فرماتے ہیں کہ فعل اور مفعول کے درمیان مغائرت کی مذکورہ بالا وجوہات تنبیہات ہیں دلائل کے قبیل سے نہیں ہیں۔

قولہ ولکن ینبغی: یہ بحث کہ تکوین اور مکوَّن میں عینیت ہے یا غیریت مشہور یہ ہے کہ ماتریدیہ کے یہاں جس میں مصنف بھی داخل ہیں غیریت ہے اور ابوالحسن اشعریؒ کے یہاں دونوں میں عینیت ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر حقیقت میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ فعل اور مفعول میں اور تکوین اور مکوَّن میں تعلق غیریت کا ہے اور یہ بالکل بدیہی ہے جس کا انکار معمولی سمجھ رکھنے والا آدمی بھی نہ کرے گا، لہٰذا مصنفؒ کا وھو غیر المکون عندنا کہہ کر ابوالحسن اشعریؒ کی طرف یہ نسبت کرنا کہ وہ ان میں عینیت مانتے ہیں اور فعل و مفعول کو ایک درجہ دیتے ہیں یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، بھلا وہ اتنے بڑے عالم ہونے کے بعد ایسی کچی بات کے کیسے قائل ہو سکتے ہیں؟ اس لئے ضرورت ہے اس بات کی کہ ان کی مراد کو سمجھا جائے اور ان کے قول کا ایسا معنی بیان کیا جائے جس میں عقلاء کے اختلاف کی گنجائش ہو اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو ان کے حوالہ سے اس بات کے نقل کرنے والوں کی غلطی سمجھی جائے اب آگے اسی کا بیان ہے کہ ان کی مراد کیا ہو سکتی ہے۔

قولہ فان من قال: شارحؒ فرماتے ہیں کہ ابوالحسن کی طرف جو یہ بات منسوب ہے کہ وہ عینیت کا دعویٰ کرتے ہیں اس سے ان کی یہ مراد ہرگز نہ سمجھی جائے، کہ ان دونوں کا مفہوم ایک ہے جیسا کہ ماتریدیہ نے سمجھا بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ تکوین ایک صفت اضافی ہے اور جب تکوین اس نسبت اور تعلق کا نام ہوا جو مکوِّن اور مکوَّن کے درمیان ہوتی ہے تو خارج میں جو وجود ہوگا تو تعلق کا وجود نہ ہوگا بلکہ مکوِّن اور مکوَّن کا وجود ہوگا تو وہ جو یہ کہتے ہیں کہ تکوین عین مکوَّن ہے یہ وجود خارجی کے اعتبار سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ خارج میں اس کا وجود مکوَّن سے الگ نہیں ہے لہٰذا ماقبل میں جو اعتراضات کئے گئے ہیں یہ اس وقت ہوتے جبکہ تکوین کا مفہوم وہی ہوتا جو مکوَّن کا ہے لیکن ابوالحسن اشعریؒ دونوں کے مفہوم کو ایک نہیں مانتے ہیں اس لئے وہ سب مذکورہ اعتراضات وارد نہیں ہو سکتے۔

قولہ وھذا کما یقال ان الوجود: تو ابوالحسن اشعریؒ نے دعویٰ کیا ہے تکوین اور مکوَّن میں عینیت کا حالانکہ عینیت نام ہے اتحاد الشئی فی المفہوم کا اور یہاں اتحاد فی المفہوم نہیں ہے تو باوجود اتحاد فی المفہوم نہ ہونے کے عینیت کا دعویٰ کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم کو خارج میں وجود نظر آرہا ہے تو وہ صرف مکوِّن اور مکوَّن کا، تکوین کا وجود نہیں ہے اور جب تکوین کا کوئی علیحدہ وجود نہیں تو مکوَّن کا وجود ہی تکوین کا وجود ہوا لہٰذا وجود خارجی کے اعتبار سے عینیت پائی گئی، اب شارحؒ یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ اسی طرح کی باتیں اور لوگوں نے بھی کہی ہیں جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ خارج میں وجود عین ماہیت ہے، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم لغوی ایک ہی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ عینیت وجود فی الخارج کے اعتبار سے ہے یعنی خارج میں وجود اور ماہیت دونوں علیحدہ شی نہیں ہیں بلکہ ایک ہی ہیں، لیکن یہ عینیت ایسی نہیں ہے جو عرض اور معروض میں مثلاً جسم اور سواد میں ہوتی ہے اس لئے کہ یہاں خارج میں دونوں یعنی وجود اور ماہیت ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں۔ کیوں کہ خارج میں جب ماہیت کا حصول ہوگا تو اس کا یہ حصول ہی اس کا وجود ہے لیکن جسم اور سواد میں ایسا نہیں ہے۔

بہر حال خارج میں ماہیت اور اس کے وجود میں عینیت ہے لیکن ذہن میں یہ بات نہیں ہے، اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ آپ ایک وقت میں انسان کا تصور کریں تو ذہن میں صرف گوشت و پوست کا تصور آئے لیکن اس کی جو حقیقت ہے حیوان ناطق وہ نہ آئے یعنی ذہن دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر تصور کر سکتا ہے لیکن اگر آپ خارج میں دیکھنا چاہیں تو ماہیت وجود کے ساتھ ہوگی۔ وجود سے علیحدہ نہیں ہوگی تو اس سے معلوم ہوا کہ خارج کے اعتبار سے تو عینیت ہے لیکن ذہن کے اعتبار سے نہیں ہے یعنی ماہیت زید اور وجود زید ذہن میں علیحدہ ہیں لیکن خارج میں ایک ہیں۔

قوله فلا يتم ابطال هٰذا الراى: جب ابوالحسن اشعریؒ کی مراد یہ ہے کہ وجود حقیقی مکوَّن اور مکوَّن کا ہے تکوین کا نہیں ہے، لہٰذا ان کے اس نظریہ کا (کہ تکوین عین مکوَّن ہے) ابطال اسی وقت ہوگا جبکہ اس پر کوئی دلیل شرعی یا عقلی آپ قائم کر دیں کہ جس طرح مکوَّن کا وجود اور باری تعالیٰ کا وجود حقیقی اور نفس الامری ہے اسی طرح تکوین کا بھی وجود نفس الامری ہے اور ذات باری کے ساتھ قائم ہے اور یہ قدرت اور ارادہ کے علاوہ ہے۔

وَالتَّحْقِيْقُ اَنَّ تَعَلُّقَ الْقُدْرَةِ عَلٰى وَفْقِ الْاِرَادَةِ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لِوَقْتِ وُجُوْدِهٖ اِذَا نُسِبَ اِلَى الْقُدْرَةِ يُسَمّٰى اِيْجَادًا لَّهٗ وَاِذَا نُسِبَ اِلَى الْقَادِرِ يُسَمَّى الْخَلْقَ وَالتَّكْوِيْنَ وَنَحْوَ ذٰلِكَ فَحَقِيْقَتُهٗ كَوْنُ الذَّاتِ بِحَيْثُ تَعَلَّقَتْ قُدْرَتُهٗ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لِوَقْتِهٖ ثُمَّ تَتَحَقَّقُ بِحَسْبِ خُصُوْصِيَّاتِ الْمَقْدُوْرَاتِ خُصُوْصِيَّاتُ الْاَفْعَالِ كَالتَّصْوِيْرِ وَالتَّرْزِيْقِ وَالْاِحْيَاءِ وَالْاِمَاتَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ اِلٰى مَا لَا يَكَادُ يَتَنَاهٰى.

ترجمہ: اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے مطابق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں قدرت کا تعلق جب قدرت کی طرف نسبت کی جائے تو اس قدرت کا ایجاب نام رکھا جاتا ہے اور جب قادر کی طرف نسبت کی جائے تو اس کا خلق اور تکوین وغیرہ نام رکھا جاتا ہے، پس تکوین کی حقیقت ذات باری کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں ہو، پھر خاص خاص مقدورات کے اعتبار سے خاص خاص افعال محقق ہوتے ہیں جیسے تصویر، ترزیق، احیاء، اماتت وغیرہ اتنے افعال جو ختم ہونے کے قریب نہیں ہوتے۔

تشریح: شارحؒ اس تحقیق کو ذکر کر کے یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ تکوین کے سلسلہ میں مجھے اشعریہ کا مذہب پسند ہے جو تکوین کو امر اعتباری کہتے ہیں، تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ ابوالحسن اشعریؒ کے یہاں تکوین کی حقیقت یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی صفت علم قدیم ہے باری تعالیٰ کو پہلے سے علم ہے کہ فلاں سن میں فلاں تاریخ میں زید کا وجود ہوگا اور زید کے وجود میں آنے سے پہلے اللہ تعالیٰ کو قدرت ہے چاہے تو اس کو عدم ہی میں رکھے اور وجود میں نہ آنے دے لیکن جب متعین وقت میں علم الٰہی کے مطابق قدرت کا تعلق وجود زید سے ہو گیا تو اسی تعلق کا نام تکوین ہے۔ بہر حال اللہ تعالیٰ زید کے وجود میں آنے سے پہلے اس کے وجود پر قادر تھا

لیکن ارادہ نہیں کیا تھا لیکن جب ارادہ کیا تو قدرت کا تعلق وجود زید سے ہوگیا اور اس کو وجود حاصل ہوگیا تو اسی تعلق کا نام تکوین ہے اور چونکہ تعلق امر اضافی اور اعتباری ہے اور اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے لہٰذا تکوین بھی امر اعتباری ہوگا۔

اور جب باری تعالیٰ کی قدرت کا تعلق ممکنات کے وجود سے متعلق ہوگئی تو خاص خاص مقدورات اور ممکنات کے اعتبار سے اس تعلق کے الگ الگ کئی نام ہیں، مثلاً اس اعتبار سے کہ اس کا تعلق موجود سے ہے اس کا نام ایجاد ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کا تعلق مخلوق سے ہے اس کا نام خلق ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کا تعلق صورت سے ہے اس کا نام تصویر ہے اور اس اعتبار سے کہ اس قدرت کا تعلق رزق سے ہے اس کا نام ترزیق ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کا تعلق حیات سے ہے اس کا نام احیاء ہے الی غیر ذلک اسی طرح اس کے بے شمار نام ہوجاتے ہیں جن کا احاطہ دشوار ہے۔

وَاَمَّا كَوْنُ كُلٍّ مِنْ ذٰلِكَ صِفَةً حَقِيْقِيَّةً اَزَلِيَّةً فَمِمَّا تَفَرَّدَ بِهٖ بَعْضُ عُلَمَاءِ مَاوَرَاءِ النَّهْرِ وَفِيْهِ تَكْثِيْرٌ لِلْقُدَمَاءِ جِدًّا وَاِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَغَايِرَةً وَالْاَقْرَبُ مَاذَهَبَ اِلَيْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْهُمْ وَهُوَ اَنَّ مَرْجِعَ الْكُلِّ اِلَى التَّكْوِيْنِ فَاِنَّهٗ اِنْ تَعَلَّقَ بِالْحَيٰوةِ يُسَمّٰى اِحْيَاءً وَبِالْمَوْتِ اِمَاتَةً وَبِالصُّوْرَةِ تَصْوِيْرًا وَبِالرِّزْقِ تَرْزِيْقًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَالْكُلُّ تَكْوِيْنٌ وَاِنَّمَا الْخُصُوْصُ بِخُصُوْصِيَّةِ التَّعَلُّقَاتِ۔

ترجمہ: اور بہر حال ان میں سے ہر ایک کا حقیقی ازلی صفت ہونا تو یہ ان باتوں میں سے ہے جن میں علماء ماوراء النہر منفرد ہیں اور اس میں قدماء کی بہت زیادہ تکثیر ہے اگر چہ یہ آپس میں متغائر نہیں ہیں اور اقرب الی الصواب ان میں سے محققین کا مذہب ہے اور وہ یہ کہ سب کا حاصل تکوین ہے اس لئے کہ اگر تکوین کا حیات سے تعلق ہو تو اس کا نام احیاء رکھا جاتا ہے اور اگر موت سے ہو تو اماتت اور اگر صورت سے ہو تو تصویر اور اگر رزق سے ہو تو ترزیق (نام رکھا جاتا ہے) تو یہ سب تکوین ہیں اور ناموں کی خصوصیت تعلقات کی خصوصیات کے اعتبار سے ہے۔

تشریح: باری تعالیٰ کی جو صفات ازلیہ ہیں ان کی تعداد متفقہ طور پر سات ہیں اور آٹھویں میں اختلاف ہے اور وہ آٹھویں تکوین ہے۔ ماتریدیہ میں سے بعض علماء ماوراء النہر نے کہا کہ تکوین سے جتنی چیزیں متعلق ہیں مثلاً تصویر، ترزیق، احیاء، اماتت وغیرہ یہ سب حقیقی اور ازلی صفت ہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس میں قدماء کی بہت زیادہ تکثیر لازم آتی ہے جو پسندیدہ نہیں ہے، البتہ ان میں سے محققین ماتریدیہ کا مذہب زیادہ درست ہے اور وہ یہ کہ احیاء اماتت وغیرہ مستقل طور پر الگ الگ صفات ازلیہ نہیں ہیں بلکہ ان سب کا مرجع تکوین ہے اور یہ سب اس کی شاخیں ہیں، خاص خاص چیزوں سے تعلق کے اعتبار سے اس کے الگ الگ نام ہوگئے ہیں، مثلاً تکوین کا تعلق جب صورت سے ہوا تو اسی تکوین کو تصویر کہتے ہیں اور جب اس کا تعلق رزق سے ہوا تو اسی تکوین کو ترزیق کہتے ہیں وغیرہ ذلک۔

آخر میں حضرت الاستاد نے یہ بھی فرمایا کہ ابو منصور ماتریدیؒ جو یہ کہتے ہیں کہ تکوین اس قوت کا نام ہے جو اخراج المعدوم من العدم الی الوجود کا کام کرتی ہے اس کی ایک آیت سے تائید ہوتی ہے وہ آیت یہ ہے کہ اذا اراد شیئا ان یقول لہ کن فیکون جب باری تعالیٰ کسی شی کے کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو ان کا کام یہ ہے کہ وہ کن کہتے ہیں تو وہ شی موجود ہو جاتی ہے۔ تو اسی کن کہنے کا نام تکوین ہے، باری تعالیٰ اس پر قادر ہیں کہ بغیر کن کہے ہوئے سب کو بنا دیں لیکن باری تعالیٰ اس نظام کو اسباب کے تحت چلا رہے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ محض ارادہ سے کچھ نہیں ہوتا بلکہ اس کے بعد کن کہنا پڑتا ہے تو اسی کن کہنے کا نام تکوین ہے۔

وَالْإِرَادَةُ صِفَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى اَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِهٖ كَرَّرَ ذٰلِكَ تَاكِيْدًا وَتَحْقِيْقًا لِاِثْبَاتِ صِفَةٍ قَدِيْمَةٍ لِلّٰهِ تَعَالٰى تَقْتَضِىْ تَخْصِيْصَ الْمُكَوَّنَاتِ بِوَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ وَفِىْ وَقْتٍ دُوْنَ وَقْتٍ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ اَنَّهٗ تَعَالٰى مُوْجِبٌ بِالذَّاتِ لَافَاعِلٌ بِالْاِرَادَةِ وَالْاِخْتِيَارِ وَالنَّجَّارِيَّةُ مِنْ اَنَّهٗ مُرِيْدٌ بِذَاتِهٖ لَا بِصِفَتِهٖ وَبَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ اَنَّهٗ مُرِيْدٌ بِاِرَادَةٍ حَادِثَةٍ لَافِىْ مَحَلٍّ وَالْكَرَّامِيَّةُ مِنْ اَنَّ اِرَادَتَهٗ حَادِثَةٌ فِىْ ذَاتِهٖ۔

ترجمہ: اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اس کو مکرر ذکر کیا، تاکید کے لئے اور اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ایسی قدیم صفت ثابت کرنے کے لئے جو مکوّنات کو معین وقت میں معین صفت کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہے، ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہے، اور نجاریہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید بالذات ہے اپنی کسی صفت کے ساتھ (متصف ہونے کی وجہ سے) نہیں اور بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کسی محل میں نہیں اور کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ خود اس کی ذات میں حادث ہے۔

تشریح: ماقبل میں جہاں صفات ازلیہ کو ذکر کیا ہے وہاں صفت ارادہ کا بھی ذکر ہو چکا ہے لیکن مصنفؒ نے اس کو تاکید اور تحقیق کی غرض سے مکرر ذکر کیا۔

اہل سنت والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ جس طرح باری تعالیٰ کی اور صفات ہیں اسی طرح ارادہ بھی ایک صفت ہے اور ارادہ جب صفت ہے تو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہوگا اس لئے کہ صفت اپنے وجود میں موصوف کے تابع ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ لگا ہوا ہوتا ہے لہٰذا ارادہ بھی باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوگا، جس کا کام یہ ہے کہ قدرت کا تعلق جو مخلوقات کی تمام صفات وکیفیات کے ساتھ اسی طرح ان کے وجود کے تمام اوقات وازمان کے ساتھ یکساں طور پر ہے، ان میں سے بعض مخلوق کے لئے ایک صفت کو دوسری صفت پر ترجیح دیدے اور اس کو وجود دینے میں ایک وقت اور زمانہ کو خاص اور متعین کردے اس سے معلوم ہوا کہ ارادہ کا کام ترجیح اور تخصیص کا ہے۔

بہر حال اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ ارادہ باری تعالیٰ کی صفت ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جو چیز اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے وہ قدیم ہوتی ہے لہٰذا صفت ارادہ بھی قدیم ہوگا، ورنہ اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا، حاصل یہ کہ اہل سنت والجماعت کا ارادہ کے متعلق چار دعویٰ ہے: (۱) ارادہ باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہے، (۲) اور یہ اس کی صفت ہے، (۳) اور یہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے (۴) یہ ازلی اور قدیم ہے، اس کے برخلاف چار مخالفین ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

(۱) فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ کا ثبوت نہیں ہے بلکہ وہ موجب بالذات ہے یعنی بغیر ارادہ اور اختیار کے اس سے افعال صادر ہوتے ہیں جیسے کہ آگ ہے کہ بغیر اس کے ارادہ کے اس سے حرارت کا صدور ہوتا ہے، ایسا نہیں ہے کہ پہلے آگ حرارت کے صدور کا ارادہ کرے پھر اس کا صدور ہو۔

(۲) دوسرا نظریہ نجاریہ کا ہے کہ ارادہ تو اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہے لیکن یہ اس کی صفت نہیں ہے، بلکہ وہ مرید بذاتہ ہے تو نجاریہ اللہ تعالیٰ کو مرید مانتے ہیں لیکن یہ کہتے ہیں کہ ارادہ اس کی صفت نہیں ہے بلکہ اس کی ذات کا عین ہے۔

(۳) تیسرا نظریہ بعض معتزلہ مثلاً ابو علی جبائی اور عبد الجبار معتزلی کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ارادہ اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور اس کی صفت بھی ہے لیکن یہ حادث ہے اور باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ اس کا مستقل وجود ہے اس لئے اگر اس کو اس کی ذات کے ساتھ قائم مانوگے تو باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

(۴) چوتھا نظریہ کرامیہ کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اس کے لئے ارادہ ثابت ہے اور صفت بھی ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم بھی ہے لیکن وہ حادث ہے ازلی اور قدیم نہیں ہے، اس لئے کہ کرامیہ کے یہاں اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا محال نہیں ہے بلکہ جائز ہے تو اہل سنت والجماعت کا جو نظریہ پیش کیا گیا ہے اس سے ان لوگوں کے نظریات کی تردید ہوگئی۔

قولہ النجاریة: محمد بن حسین نجار کی طرف منسوب ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ معتزلہ ہی کی ایک جماعت ہے اور بعض نے کہا کہ یہ اس کے علاوہ ایک مستقل جماعت ہے۔

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى مَاذَكَرْنَا الْاٰيَاتُ النَّاطِقَةُ بِإِثْبَاتِ صِفَةِ الْإِرَادَةِ وَالْمَشِيَّةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى مَعَ الْقَطْعِ بِلُزُوْمِ قِيَامِ صِفَةِ الشَّئِ بِهٖ وَامْتِنَاعِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى وَاَيْضًا نِظَامُ الْعَالَمِ وَوُجُوْدُهٗ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوْفَقِ الْاَصْلَحِ دَلِيْلٌ عَلٰى كَوْنِ صَانِعِهٖ قَادِرًا مُخْتَارًا وَكَذَا حُدُوْثُهٗ اِذْلَوْكَانَ صَانِعُهٗ مُوْجِبًا بِالذَّاتِ لَزِمَ قِدَمُهٗ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُوْلِ عَنْ عِلَّتِهِ الْمُوْجِبَةِ.

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی ہے وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں شی کی صفت کا شی کے ساتھ قیام لازم ہونے کا اور ذات باری

کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کے یقین کرنے کے ساتھ۔ اور نیز عالم کا نظام اور مناسب اور بہتر طرز پہ اس کا وجود اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے اور اسی طرح اس کا حدوث بھی اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم آتا کیوں کہ معلول کا اپنی علت موجبہ سے تخلف کا ممتنع ہونا یقینی ہے۔

تشریح: ان تمام نظریات کے مقابلہ میں اہل سنت والجماعت کا جو نظریہ پیش کیا گیا کہ ارادہ ایک ازلی صفت ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کی دلیل نقلی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **فعال لما یرید، ان اللہ یفعل ما یشاء** وغیرہ۔ غرضیکہ کچھ آیات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف ارادہ اور مشیت کی نسبت کی گئی ہے جو یہ اعلان کر رہی ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت ثابت ہے اور جب ارادہ باری تعالیٰ کی صفت ہے تو اس کی ذات کے ساتھ قائم بھی ہوگی اس لئے کہ صفت اپنے موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہے، اور جب ارادہ اس کے ساتھ قائم ہے تو وہ قدیم بھی ہوگا اس لئے کہ اگر حادث مانو گے تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

اور اس دلیل نقلی کے علاوہ کچھ دلیل عقلی بھی ہیں:

(۱) پہلی دلیل عقلی یہ ہے کہ باری تعالیٰ اپنے ارادہ اور اختیار سے افعال اور کام کرتے ہیں، اس لئے کہ نظام عالم کا انوکھے طرز پر ہونا اور اس کے اشیاء کا اوفق اور اصلح ہونا دلیل ہے کہ اس کا صانع بھی مختار ہے قادر ہے، اس لئے کہ بغیر ارادہ اور اختیار کے کوئی شخص ایک بھی انوکھا اور عجیب کام نہیں کر سکتا چہ جائیکہ بے شمار عجیب وانوکھے کام اس سے صادر ہوں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ارادہ واختیار ثابت ہے۔

(۲) دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ عالم حادث ہے اگر اس کے صانع کو مختار نہ مانو گے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا، اس لئے کہ باری تعالیٰ اس عالم کے لئے علت ہے اور عالم معلول ہے اب اگر اس کے لئے ارادہ ثابت نہ کیا جائے اور اس کو مختار نہ مانا جائے تو باری تعالیٰ علت موجبہ ہوگا علت مختارہ نہ ہوگا (علت موجبہ اس کو کہتے ہیں جس سے معلول بغیر اس کے ارادہ کے صادر ہوتا ہو) اور علت موجبہ سے معلول کا تخلف محال ہے، یعنی علت موجبہ موجود ہو اور معلول نہ ہو، یہ محال اور ناممکن ہے مثلاً آگ یہ گرمی کے لئے علت موجبہ ہے لہٰذا ایسا نہیں ہو سکتا کہ آگ موجود ہو اور گرمی موجود نہ ہو بلکہ جب سے آگ ہوگی اسی وقت سے گرمی کا بھی وجود ہوگا، تو جب اللہ تعالیٰ عالم کے لئے علت موجبہ ہے تو جس طرح باری تعالیٰ ازل سے ہے اور کبھی حادث اور معدوم نہ ہوگا بلکہ ہمیشہ رہے گا اسی طرح عالم کو بھی ازلی ہونا چاہئے اور کبھی معدوم نہ ہونا چاہئے بلکہ ہمیشہ موجود رہنا چاہئے اس لئے کہ باری تعالیٰ موجود ہوں اور عالم موجود نہ ہو تو معلول کا علت موجبہ سے تخلف لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ عالم ازل سے ہے اور ہمیشہ رہے گا اور جب اس پر عدم طاری نہیں ہوگا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ازلی اور قدیم ہے، اور عالم کا قدیم اور ازلی ہونا جو کہ باطل ہے لازم آیا ہے اللہ تعالیٰ کو مختار نہ ماننے سے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ مختار ہے صفت ارادہ اس کے لئے ثابت ہے۔

وَرُؤْيَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمَعْنَى الْاِنْكِشَافِ التَّامِّ بِالْبَصَرِ وَهُوَ مَعْنٰى اِثْبَاتِ الشَّيْءِ كَمَاهُوَ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ وَذٰلِكَ اِنَّااِذَانَظَرْنَااِلَى الْبَدْرِ ثُمَّ اَغْمَضْنَاالْعَيْنَ فَلَاخِفَاءَ فِيْ اَنَّهُ وَاِنْ كَانَ مُنْكَشِفًا لَدَيْنَافِي الْحَالَتَيْنِ لٰكِنْ اِنْكِشَافَهُ حَالَ النَّظْرِ اِلَيْهِ اَتَمُّ وَاَكْمَلُ وَلَنَابِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِ ح حَالَةٌ مَخْصُوْصَةٌ هِيَ الْمُسَمَّاةُ بِالرُّؤْيَةِ۔ جَائِزَةٌ فِي الْعَقْلِ بِمَعْنٰى اَنَّ الْعَقْلَ اِذَاخُلِّيَ وَنَفْسَهُ لَمْ يَحْكُمْ بِاِمْتِنَاعِ رُؤْيَتِهٖ مَالَمْ يَقُمْ لَهُ بُرْهَانٌ عَلٰى ذٰلِكَ مَعَ اَنَّ الْاَصْلَ عَدَمُهُ وَهٰذَاالْقَدْرُ ضَرُوْرِيٌّ فَمَنِ ادَّعَى الْاِمْتِنَاعَ فَعَلَيْهِ الْبَيَانُ .

ترجمہ :اور اللہ تعالیٰ کا دیدار بمعنی بصر سے اس کا انکشاف تام، اور اس سے مراد حاسہ بصر سے شی کا واقع کے مطابق ادراک کرنا ہے، اور یہ اس لئے کہ جب ہم بدر، یعنی ماہ کامل پر نظر ڈالتے ہیں پھر ہم آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ وہ اگر چہ دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل اور مکمل ہوتا ہے اور اس کے اعتبار سے ہم کو ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے جس کا نام رویت ہے، وہ عقلاً ممکن ہے، اس معنی کر کہ اگر عقل کو آزاد چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کی رویت کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی جب تک اس بات پر اس کے نزدیک دلیل قائم نہ ہو جائے باوجود اس کے کہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور اتنی بات بدیہی ہے، تو جو شخص محال ہونے کا دعویٰ کرے اس کے ذمہ دلیل کالانا ہے۔

تشریح: رویت باری کی بحث بہت ہی اہم بحث ہے اس کو غور سے سنئے، اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ انسان کی موجودہ قوت باصرہ یعنی آنکھ سے اللہ تعالیٰ کا دیدار ممکن ہے یا نہیں؟ اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار ممکن ہے لیکن دنیا میں اس کا وقوع نہیں ہے بلکہ آخرت میں اس کا وقوع ہوگا، چنانچہ جنتی لوگ اللہ تعالیٰ کا دیدار کریں گے، اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار ممکن ہی نہیں ہے۔

قولہ وھو معنی اثبات الشي: وہ رویت جس کے بارے میں اختلاف ہے اس رویت سے کوئی خاص معنی مراد نہیں ہے بلکہ وہی معنی مراد ہے جس کو ہم سمجھتے ہیں، ہم نے اس دیوار کو دیکھا اور یہ کہا کہ یہ دیوار ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ دیوار کا دیکھنا ہے اور اگر ہم نے دیوار کو دیکھا اور یہ کہا کہ یہ شجر ہے تو اس کو دیوار کا دیکھنا نہیں کہیں گے، تو اس سے یہ سمجھ میں آیا کہ رویت یعنی دیدار نام ہے کسی چیز کو اس طرح دیکھنا جو نفس الامر اور واقع کے مطابق ہو لہٰذا احول اور بھینگا جو ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اس کو رویت نہیں کہیں گے، مطلب یہ ہے کہ انکشاف تام کا نام رویت ہے اور اگر انکشاف ناقص ہو تو اس کا نام رویت نہیں ہے، مثلاً آنکھ کو بند کر کے چاند کو دیکھئے تب بھی دکھائی دیتا ہے اور آنکھ کو کھول کر دیکھئے تب بھی دکھائی دیتا ہے لیکن دونوں میں بڑا فرق ہے پہلے میں انکشاف ناقص ہے اور آنکھ کھول کر دیکھنے میں انکشاف تام ہے، اور اسی میں اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ رویت باری کے عقلاً ممکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقل کو اس کی طبیعت پر چھوڑ دیا جائے اس میں کسی عقیدہ کا دخل نہ ہو تو وہ یہی فیصلہ کرے گی کہ رویت باری ممکن ہے، اس لئے کہ اس کے محال ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے، ہاں اگر اس کے محال ہونے پر کوئی دلیل قائم ہوتی تو پھر عقل اس وقت اس کے محال ہونے کا فیصلہ کرتی لیکن جب کوئی دلیل ہی قائم نہیں ہے تو پھر عقل اس کے محال ہونے کا فیصلہ کیسے کرسکتی ہے؟ علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات میں اصل وجود ہے اور اس کے علاوہ تمام چیزیں ممکن ہیں اس میں اصل عدم ہے وجود تو بعد میں عارض ہوا ہے، تو جب باری تعالیٰ میں اصل وجود ہے تو اگر کوئی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ رویت باری محال ہے تو اس کے ذمہ دلیل کا پیش کرنا ہے اس لئے کہ یہ دعویٰ خلاف اصل ہے اور جو خلاف اصل کا دعویٰ کرے وہی مدعی ہوتا ہے اور اسی کے ذمہ دلیل کا لانا ہوتا ہے اور ان کے پاس کوئی قوی دلیل نہیں ہے لہٰذا عقل یہی فیصلہ کرے گی کہ رویت باری ممکن ہے۔

وَقَدِ اسْتَدَلَّ اَهْلُ الْحَقِّ عَلٰى اِمْكَانِ الرُّؤْيَةِ بِوَجْهَيْنِ عَقْلِيٌّ وَسَمْعِيٌّ۔ تَقْرِيْرُ الْاَوَّلِ اِنَّا قَاطِعُوْنَ بِرُؤْيَةِ الْاَعْيَانِ وَالْاَعْرَاضِ ضَرُوْرَةً اِنَّا نُفَرِّقُ بِالْبَصَرِ بَيْنَ جِسْمٍ وَجِسْمٍ وَعَرَضٍ وَعَرَضٍ وَلَابُدَّ لِلْحُكْمِ الْمُشْتَرَكِ مِنْ عِلَّةٍ مُشْتَرَكَةٍ وَهِيَ اِمَّا الْوُجُوْدُ اَوِ الْحُدُوْثُ اَوِ الْاِمْكَانُ اِذْ لَا رَابِعَ يُشْتَرَكُ بَيْنَهُمَا وَالْحُدُوْثُ عِبَارَةٌ عَنِ الْوُجُوْدِ بَعْدَ الْعَدَمِ وَالْاِمْكَانُ عَنْ عَدَمِ ضَرُوْرَةِ الْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ وَلَا مَدْخَلَ لِلْعَدَمِ فِي الْعِلِّيَّةِ فَتَعَيَّنَ الْوُجُوْدُ وَهُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الصَّانِعِ وَغَيْرِهٖ فَيَصِحُّ اَنْ يُرٰى مِنْ حَيْثُ تَحَقُّقِ عِلَّةِ الصِّحَّةِ وَهِيَ الْوُجُوْدُ. وَيَتَوَقَّفُ اِمْتِنَاعُهَا عَلٰى ثُبُوْتِ كَوْنِ شَيْءٍ مِنْ خَوَاصِّ الْمُمْكِنِ شَرْطًا اَوْ مِنْ خَوَاصِّ الْوَاجِبِ مَانِعًا وَكَذَا يَصِحُّ اَنْ يُرٰى سَائِرُ الْمَوْجُوْدَاتِ مِنَ الْاَصْوَاتِ وَالطُّعُوْمِ وَالرَّوَائِحِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ وَاِنَّمَا لَا يُرٰى بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى لَمْ يَخْلُقْ فِي الْعَبْدِ رُؤْيَتَهَا بِطَرِيْقِ جَرْيِ الْعَادَةِ لَا بِنَاءً عَلَى امْتِنَاعِ رُؤْيَتِهَا۔

ترجمہ: اور اہل حق نے رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دو طریقے سے استدلال کیا ہے اول کی تقریر یہ ہے کہ ہم کو اعیان اور اعراض کی رویت کا یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہم نگاہ کے ذریعہ جسم اور جسم کے درمیان اور عرض اور عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں اور حکم مشترک کے لئے علت مشترکہ ضروری ہے اور وہ یا تو وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے اس لئے کہ کوئی چوتھی چیز ان دونوں کے درمیان مشترک نہیں ہے، اور حدوث سے مراد وجود بعد العدم ہے، اور امکان سے مراد وجود اور عدم کا ضروری نہ ہونا ہے، اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے، تو وجود متعین ہوگیا، اور وہ صانع اور اس کے علاوہ کے درمیان مشترک ہے، تو امکان کی علت یعنی وجود کے متحقق ہونے کی وجہ سے اس کا دکھائی دینا ممکن ہوگا اور اس کا محال ہونا موقوف ہے، ممکن کے خواص میں سے کسی چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہونے پر اور اسی طرح تمام موجودات مثلاً اصوات، روائح اور طعوم وغیرہ کا دکھائی دینا بھی ممکن ہے اور محض اس بناء پر نہیں دکھائی دیتی ہیں کہ

اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت کے مطابق بندے میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی، نہ کہ ان چیزوں کی رویت محال ہونے کی بناء پر۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا یہ دعویٰ ہے کہ رویت باری ممکن ہے اس دعویٰ کی دو دلیلیں بیان کر رہے ہیں، ایک دلیل عقلی، دوسری نقلی، دلیل عقلی کا حاصل یہ ہے کہ ہر انسان کو اپنی قوت باصرہ پر اعتماد ہے کہ ہماری قوت باصرہ جو کام کر رہی ہے ٹھیک کر رہی ہے، اور آپ جس کو مرئی قرار دیتے ہیں وہ ایک جنس کی نہیں ہوتی بلکہ مختلف قسم کی ہوتی ہے، آپ کو اعیان کی بھی رویت ہوتی ہے اور اعراض کی بھی، جمادات اور نباتات کی بھی ہوتی ہے، اور آپ ان سب کے بارے میں فیصلہ کرتے ہیں کہ یہ ہماری مرئی ہے اور قاعدہ ہے کہ جو حکم مختلف مقامات پر لگایا جاتا ہے اس کی علت کوئی ایسی چیز ہوتی ہے جو سب میں مشترک ہوتی ہے، اور سب میں پائی جاتی ہے لہٰذا اس کی بھی کوئی علت مشترکہ ہونی چاہئے، اب آپ دیکھئے کہ وہ تمام چیزیں جن کی ہم کو رویت ہو رہی ہے ان میں کونسا وہ وصف ہے جو سب میں پایا جاتا ہے، استقراء اور تتبع کے بعد عقلاء نے تین چیزیں تلاش کی ہیں (۱) وجود (۲) حدوث (۳) امکان عالم کی تمام چیزوں میں وجود بھی ہے۔ امکان بھی ہے۔ حدوث بھی ہے یہ تین چیزیں مشترک ہیں جو علت بن رہی ہیں مرئی ہونے کے لیے۔ اور قاعدہ ہے کہ علت اپنے معلول کو وجود عطا کرتی ہے اس لئے علت ایسی ہونی چاہے کہ جو وجودی ہو اس میں عدم کا شائبہ بھی نہ ہو لہٰذا حدوث اور امکان یہ دونوں علت نہیں بن سکتے اس لیے کہ حدوث اس کو کہتے ہیں جو عدم کے بعد وجود میں آئے اور امکان اس کو کہتے ہیں جس کا وجود اور عدم مساوی درجہ میں ہو تو ان دونوں میں چوں کہ عدم کا ذکر آگیا ہے اس لئے یہ علت نہیں بن سکتے۔ بچا وجود یہی ایک ایسا وصف ہے جو علت بن سکتا ہے اس لئے کہ اس میں عدم کا شائبہ بھی نہیں ہے پس ثابت ہو گیا کہ ہم جو مختلف قسم کی چیزوں کو دیکھتے ہیں اس کی علت مشترکہ وجود ہے اور یہ وجود اللہ تعالیٰ میں بدرجہ اتم موجود ہے کیوں کہ وہ نہ صرف موجود ہے بلکہ واجب الوجود بھی ہے لہٰذا اسکی بھی رویت ہو سکتی ہے کیوں کہ حکم کی علت جہاں پائی جاتی ہے وہاں حکم بھی پایا جایا ہے۔

قولہ وتیوقف امتناعھا- یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب ہم دنیا کی تمام چیزوں کو دیکھتے ہیں اور اس کی علت وجود ہے تو پھر باری تعالیٰ کی بھی رویت ہونی چاہیے تو سوال یہ ہے کہ جب رویت کی علت اس میں پائی جاتی ہے تو پھر اس کی رویت ہم کو کیوں نہیں ہوتی؟

جواب: ہم وجود کو رویت کی علت مانتے ہیں لیکن کسی علت کے اثر کے ظاہر ہونے کے لئے کچھ شرائط ہوتے ہیں اور کچھ موانع۔ ان شرائط کا موجود ہونا اور موانع کا مرتفع ہونا ضروری ہوتا ہے۔ رویت کے متحقق ہونے کے لئے جو شرائط ہیں ان میں سے بعض یہ ہیں۔

(۱) مرئی سامنے موجود ہو۔ (۲) مرئی اور رائی کے درمیان زیادہ فاصلہ نہ ہو۔ (۳) مرئی واجب کے خواص میں سے نہ ہو (۴) محسوسات میں سے ہو (۵) بہت زیادہ چھوٹی نہ ہو (۶) بہت زیادہ قریب نہ ہو۔ (۷) مرئی کسی مکان میں ہو۔ اور مکان میں ہونا امکان کی علامت ہے اور باری تعالیٰ مکان سے منزہ ہے لہٰذا وہ کسی مکان میں نہ ہوگا۔ تو آپ نے

رویت کے لیے جو شرط لگائی تھی کہ وہ مرئی مکان میں ہو وہ اللہ تعالیٰ کے اندر نہیں پائی جاتی اس لیے اس کی رویت متحقق نہیں ہوتی۔

قولہ وکذا یصح ان یری: خلاصہ یہ ہے کہ رویت ہر ایسی چیز کی ممکن ہے کہ جس میں وجود ہو تو اب اشکال یہ ہے کہ جتنے ذائقہ ہیں وہ بھی موجود ہیں خوشبوئیں آوازیں حرارت، برودت، وغیرہ یہ بھی موجود ہیں لہٰذا اگر امکان رویت کی علت وجود ہے تو پھر ان چیزوں کی بھی رویت ہونی چاہیے۔ اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہاں ان چیزوں کی رویت ممکن تو ہے لیکن باری تعالیٰ کی طرف سے اس کا وقوع نہیں ہے۔ کیوں کہ باری تعالیٰ بندہ میں ان چیزوں کی رویت پیدا نہیں کرتے، ہم ممکن ہونے کا انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ اس کے وقوع کا انکار کرتے ہیں کیوں کہ باری تعالیٰ کی یہ عادت ہے کہ وہ بندہ میں ان چیزوں کی رویت پیدا نہیں کرتے اور اس کا ارادہ نہیں فرماتے، لیکن اگر وہ چاہیں تو خرق عادت کے طور پر ان چیزوں کی بھی رویت پیدا فرما دیں۔

چناں چہ بعض اولیاء کرام کے لیے اللہ تعالیٰ اعراض کی رویت کا بھی خلق فرماتے ہیں جیسا کہ امام ابوحنیفہ نے ایک مرتبہ دیکھا کہ ایک شخص وضو کر رہا ہے، آپ نے فرمایا کہ یہ شخص اپنے والدین کی نافرمانی کرتا ہے اس کے گناہ وضو کے پانی سے جھڑ رہے ہیں حاصل یہ نکلا کہ ہم کو جو ان چیزوں کی رویت نہیں ہوتی یہ اس وجہ سے نہیں کہ ان کی رویت ممکن ہی نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ باری تعالیٰ رویت کا خلق نہیں کرتے۔

وَحِيْنَ اُعْتُرِضَ بِاَنَّ الصِّحَّةَ عَدَمِيَّةٌ فَلَا تَسْتَدْعِي عِلَّةً وَلَوْ سُلِّمَ فَالْوَاحِدُ النَّوْعِيُّ قَدْ يُعَلَّلُ بِالْمُخْتَلِفَاتِ كَالْحَرَارَةِ بِالشَّمْسِ وَالنَّارِ فَلَا يَسْتَدْعِيْ عِلَّةً مُشْتَرَكَةً وَلَوْسُلِّمَ فَالْعَدَمِيُّ يَصْلُحُ عِلَّةً لِلْعَدَمِيِّ وَلَوْسُلِّمَ فَلَانُسَلِّمُ اِشْتِرَاكَ الْوُجُوْدِ بَلْ وُجُوْدُ كُلِّ شَيْءٍ عَيْنُهُ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَبِالْعِلَّةِ مُتَعَلَّقُ الرُّؤْيَةِ وَالْقَابِلُ لَهَاوَلَاخِفَاءَ فِيْ لُزُوْمِ كَوْنِهِ وُجُوْدِيًّاثُمَّ لَايَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ خُصُوْصِيَّةَ الْجِسْمِ اَوِالْعَرَضِ لِاَنَّااَوَّلُ مَانَرٰى شَبْحًا مِنْ بَعِيْدٍ اِنَّمَا نُدْرِكُ مِنْهُ هُوِيَّةً مَّادُوْنَ خُصُوْصِيَّةٍ جَوْهَرِيَّةٍ اَوْ عَرَضِيَّةٍ اَوْاِنْسَانِيَّةٍ اَوْ فَرَسِيَّةٍ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَبَعْدَرُؤْيَتِهِ بِرُؤْيَةٍ وَاحِدَةٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِهُوِيَّةٍ قَدْنَقْدِرُ عَلٰى تَفْصِيْلِهِ اِلٰى مَافِيْهِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْاَعْرَاضِ وَقَدْلَانَقْدِرُ فَمُتَعَلَّقُ الرُّؤْيَةِ هُوَكَوْنُ الشَّيْءِ لَهُ هُوِيَّةٌ مَّا وَهُوَالْمَعْنٰى بِالْوُجُوْدِ وَاشْتِرَاكُهُ ضَرُوْرِيٌّ وَفِيْهِ نَظْرٌلِجَوَازِاَنْ يَّكُوْنَ مُتَعَلَّقُ الرُّؤْيَةِ هُوَ الْجِسْمِيَّةُ وَمَا يَتْبَعُهَامِنَ الْاَعْرَاضِ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ خُصُوْصِيَّةٍ۔

ترجمہ: اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا کہ صحت یعنی امکان عدمی ہے۔ پس وہ علت کا تقاضا نہیں کرتا اور اگر مان لیا جائے تو واحد نوعی کی مختلف علتیں ہو سکتی ہے جیسے حرارت کی علت آفتاب اور آگ (دونوں) ہیں پس وہ علت مشترکہ کا تقاضہ نہیں کرے گا۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے تو عدمی عدمی کے لیے علت بن سکتا ہے۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شئی کا وجود عین شئی ہے تو اس اعتراض کا یہ جواب

دیا گیا کہ علت سے مراد رویت کا متعلَّق (بفتح اللام) ہے اور وہ چیز ہے جو رویت کے قابل ہو اور اس کے وجودی ہونے کے لازم ہونے میں کوئی خفا نہیں پھر نہیں جائز ہے کہ جسم اور عرض کی خصوصیت ہو اس لے کہ دور سے کوئی ایک جسم دیکھنے کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں بغیر جوہریت یا عرضیت یا انسانیت یا فرسیت کی خصوصیت کے اور اس کی ہویت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جواہر وا اعراض کی تفصیل پر قادر ہوتے ہیں اور کبھی قادر نہیں ہوتے پس رویت کا متعلق شی کے لیے ہویت ہونا ہے اور وجود سے یہی مراد ہے اور اس کا مشترک ہونا ضروری ہے اور اس میں نظر ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے رویت کا متعلق جسمیت ہو اور وہ اعراض ہوں جو کہ جسمیت کے تابع ہیں بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کئے ہوئے۔

تشــــریح: امکان رویت پر اہل سنت والجماعت نے جو دلیل عقلی پیش کی ہے اس سے چار باتیں ثابت ہوتی ہیں (۱) امکان رویت کے لیے علت کی ضرورت ہے (۲) علت کا امر وجودی ہونا ضروری ہے (۳) ایک ہی حکم جب متعدد چیزوں پر لگایا جاتا ہے تو اس کی علت کو مشترک ہونا چاہیے۔ (۴) امکان رویت کی علت مشترکہ وجود ہے۔ ان چاروں باتوں پر اعتراض ہے جس کی تفصیل یہ ہے:

(۱) آپ کا دعوی ہے کہ امکان رویت کے لیے علت کی ضرورت ہے یہ دعوی صحیح نہیں ہے اس لیے کہ امکان عدمی شئ ہے اور عدمی کے لیے علت کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کے لئے علت وجود کا نہ ہونا ہی کافی ہوتا ہے علت کی ضرورت تو پیش آتی ہے کسی چیز کو وجود میں لانے کے لیے۔

(۲) اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے یہ مان لیں کہ امکان رویت عدمی ہے اور عدمی کے لیے علت کی ضرورت ہوتی ہے تو ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ علت امر وجودی ہی ہو سکتی ہے عدمی اور امکانی چیز علت نہیں ہو سکتی اس لیے کہ جب عدمی چیز علت کا تقاضا کر سکتی ہے تو اس کی علت بھی عدمی چیز ہو سکتی ہے۔

(۳) اور اگر اس کو بھی تھوڑی دیر کے لیے مان لیں کہ علت امر وجودی ہی ہو سکتی ہے تو پھر آپ کا یہ کہنا کہ مرئی کا حکم متعدد چیزوں پر لگ رہا ہے لہٰذا اس کے لئے علت مشترکہ کا ہونا ضروری ہے مطلقاً ہم کو تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ وحدت کی تین قسمیں ہیں (۱) وحدت جنسی (۲) وحدت نوعی (۳) وحدت شخصی۔ حیوانات میں وحدت جنسی ہے، انسانوں میں وحدت نوعی ہے۔ اور زید میں وحدت شخصی ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ ایک حکم جب متعدد چیزوں پر لگتا ہے تو اس کے لیے علت مشترکہ کا ہونا ضروری ہے یہ اس وقت ہے جب کہ وحدت شخصی ہو لیکن وحدت جنسی اور وحدت نوعی میں علت مشترکہ کا ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ اس کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں مثلاً حرارت میں وحدت نوعی ہے تو اس کی علت آگ بھی ہے بجلی بھی ہے، سورج بھی ہے، بخار بھی ہے۔ ایک چیز گرم ہے دھوپ اور آفتاب کی وجہ سے اور ایک چیز گرم ہے بجلی کی وجہ سے اور ایک چیز گرم ہے آگ کی وجہ سے تو دیکھئے یہاں آپ ایک ہی حکم (یعنی گرم ہونے کا حکم) متعدد چیزوں پر لگا رہے ہیں لیکن ان سب کی علت مختلف ہے کسی کے گرم ہونے کی علت سورج اور دھوپ ہے تو کسی کی آگ ہے اور کسی کی بجلی وغیرہ ذلک۔

تو اسی طرح ہم مرئی ہونے کا حکم مختلف چیزوں پر لگاتے ہیں لیکن اس سے ان سب کی علت کا مشترک ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ان کی علت مختلف قسم کی بھی ہو سکتی ہے اس لیے کہ اس میں وحدت شخصی نہیں ہے بلکہ وحدت نوعی ہے۔

(۴) اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے اس کو بھی مان لیں کہ اگر وحدت نوعی ہو تب بھی علت مشترکہ کا ہونا ضروری ہے تو ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ امکان رویت کی علت مشترکہ وجود ہے اس لیے کہ وجود ہر موجود کا عین ہوتا ہے اور ہر موجود دوسرے موجود سے غیر ہوتا ہے لہٰذا ایک کا وجود دوسرے کے وجود سے غیر ہوگا لہٰذا وجود علت مشترکہ بن ہی نہیں سکتا۔

قولہ وأجیب بان المراد من العلۃ: جب یہ پے بہ پے اعتراضات کئے گئے تو اس کے جوابات بھی دیئے گئے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم جو یہ کہتے ہیں کہ امکان رویت کے لیے کسی علت کی ضرورت ہے تو اس علت سے کیا مراد ہے پہلے اس کو سمجھئے علت کی دو قسمیں ہیں (۱) علت فاعلہ۔ (۲) علت قابلہ۔ ایک سفید کپڑا ہے اس کو رنگریز نے رنگ دیا، تو رنگریز علت فاعلہ ہے اور کپڑا جو محل ہے یہ علت قابلہ ہے تو ہم جو یہ کہتے ہیں کہ رویت کے لیے علت مشترکہ کا ہونا ضروری ہے تو اس سے مراد علت قابلہ ہے اور تمہارا جو اعتراض ہے وہ علت فاعلی کی بنیاد پر ہے، یہ جواب تو اجمالاً ہوا، اس جواب کی تفصیل یہ ہے کہ معترض کا یہ کہنا کہ عدمی علت کا تقاضا نہیں کرتی اور عدمی کے لئے علت عدمی شئی ہو سکتی ہے، یہ اس وقت صحیح ہے جبکہ علت سے مراد علت فاعلی ہو لیکن جب علت قابلہ مراد ہے، تو پھر معترض کا وہ قول صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ جو چیز عدمی ہے اس کو عدم میں رکھنے کے لئے بھی علت کی ضرورت ہوگی۔ یعنی ایسی چیز کی ضرورت ہوگی جو رویت کے قابل ہو، لہٰذا پہلا اعتراض کہ امکان رویت عدمی ہے اس کے لئے علت کی ضرورت نہیں ہے دفع ہو گیا۔

بہر حال ہمارے پیش نظر علت فاعلی نہیں ہے بلکہ ہمارا منشاء یہ ہے کہ ہم کو جو متعدد چیزوں کی رویت ہو رہی ہے، اس کا محل بھی کوئی ہوگا جس سے رویت متعلق ہوگی، تو ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ ہماری رویت کا تعلق کس چیز سے ہے ظاہر سے کہ تعلق وجود سے ہوگا عدم سے نہ ہوگا، تو جب ہماری مراد یہ ہے تو آپ خود فیصلہ کر لیجئے، کہ علت وجودی ہوگی یا عدمی ظاہر ہے کہ علت وجودی ہی شئی ہوگی، لہٰذا دوسرا اعتراض کہ عدمی کے لئے عدمی شئی علت ہو سکتی ہے دفع ہو گیا۔ تیسرا اعتراض یہ تھا کہ ہو سکتا ہے کہ ہمیں کپڑے اور جسم اور دوسری متعدد چیزوں کی جو رویت ہو رہی ہے اس کی ایک ہی علت نہ ہو بلکہ ان سب کی رویت کی علت الگ الگ ہو، اور چوتھا اعتراض یہ تھا کہ علت مشترکہ وجود ہو ہی نہیں سکتا۔

لیکن جب علت رویت سے مراد علت قابلہ لیا یعنی وہ چیز جس سے رویت متعلق ہو اور جو قابل رویت ہو تو یہ دونوں اعتراض دفع ہو گیا، اس لئے کہ رویت کا تعلق مرئی کے وجود سے ہوتا ہے اس کے جوہر یا عرض ہونے سے نہیں ہوتا، اس لئے کہ اگر رویت کا تعلق جوہر یا عرض ہونے سے ہوتا تو ہمیں ہر مرئی کا جوہر یا عرض ہونا معلوم ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہم کھلے میدان میں دور سے ایک چیز دیکھتے ہیں تو گویا پہلی مرتبہ نظر پڑتے ہی ہم یقین کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ فلاں چیز ہے، بالکل نہیں، بس اتنا کہہ سکتے ہیں کہ کچھ ہے پھر جب وہ قریب آتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ دھواں ہے لیکن جب وہ اور قریب آتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ زید ہے، تو پہلے ہم نے عرض ہونے کا فیصلہ کیا اور پھر جسم ہونے کا فیصلہ کیا تو ان تمام صورتوں میں حکم تو بدلا

لیکن مرئی نہیں بدلا، لہٰذا معلوم ہوا کہ اس رویت کا تعلق مرئی کے نفس وجود سے ہے، لہٰذا وہی علت قابلہ ہوگا، پھر وجود کا جوہر اور عرض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہونا بدیہی ہے جس کے انکار کی گنجائش نہیں ہے لہٰذا وہ علت مشترکہ بھی ہوگا۔

وفیہ نظر: شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا کہ رویت کا تعلق نفس وجود سے ہے اس میں اشکال ہے یعنی جسم سے قطع نظر کر کے یہ کہنا کہ نفس وجود اس کا متعلق ہے یہ غلط ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ رویت کا متعلق جسم ہو اور وہ کیفیات ہوں جو جسم کے تابع ہیں، یہ اور بات ہے کہ جسم کی کیفیت کا یقین نہیں ہوتا لیکن یہ یقین ہو جاتا ہے کہ وہ کوئی جسم ہے، لیکن یہ اعتراض ٹھیک نہیں ہے اس لئے کہ بسا اوقات جسم ہونے کا بھی فیصلہ نہیں کر سکتے۔

وَتَقْرِيرُ الثَّانِيْ اَنَّ مُوْسٰى عليه السلام قَدْ سَأَلَ الرُّؤْيَةَ بِقَوْلِهٖ رَبِّ اَرِنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ فَلَوْلَمْ تَكُنْ مُمْكِنَةً لَكَانَ طَلَبُهَا جَهْلًا بِمَا يَجُوْزُ فِيْ ذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمَا لَا يَجُوْزُ اَوْسَفَهًا وَعَبَثًا وَطَلَبًا لِلْمُحَالِ وَالْاَنْبِيَاءُ مُنَزَّهُوْنَ عَنْ ذٰلِكَ وَاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ عَلَّقَ الرُّؤْيَةَ بِاسْتِقْرَارِ الْجَبَلِ وَهُوَ اَمْرٌ مُمْكِنٌ فِيْ نَفْسِهٖ وَالْمُعَلَّقُ بِالْمُمْكِنِ مُمْكِنٌ لِاَنَّ مَعْنَاهُ الْاِخْبَارُ بِثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ عِنْدَ ثُبُوْتِ الْمُعَلَّقِ بِهٖ وَالْمُحَالُ لَا يَثْبُتُ عَلٰى شَيْءٍ مِّنَ التَّقَادِيْرِ الْمُمْكِنَةِ.

ترجمہ: اور دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے رویت کی درخواست کی اپنے قول رب ارنی انظر الیک سے، پس اگر رویت ناممکن ہوتی تو اس کی درخواست کرنا نادانی ہوتی ان باتوں سے جو اللہ تعالیٰ کی جناب میں جائز ہوتی ہے، اور ان باتوں سے جو ناجائز ہوتی ہیں، یا بے وقوفی اور عبث اور محال کو طلب کرنا ہوتا، اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا، اور وہ فی نفسہٖ امر ممکن ہے، اور جو ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے، اس لئے کہ تعلیق کا مقصد معلق بہٖ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے حالانکہ محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح: رویت باری کے ممکن ہونے پر جو دلیل عقلی تھی اس کا بیان ہو چکا اب دلیل نقلی کو بیان کرتے ہیں، شارحؒ نے اگرچہ ایک ہی دلیل کا عنوان قائم کیا ہے لیکن جو آیت ماخذ ہے اس سے تین دلیل سمجھی جا رہی ہے جس کو استاذ محترم نے یوں ذکر فرمایا۔

(۱) **پہلی دلیل نقلی**: اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا تو دیدار کا شوق پیدا ہوا اور باری تعالیٰ سے دیدار کی درخواست کی فرمایا: رب ارنی انظر الیک تو اللہ تعالیٰ نے جواب دیا لن ترانی، (تم مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکو گے) اس سوال وجواب سے رویت کے ممکن ہونے پر استدلال کیا جا رہا ہے اس طرح کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا جو یہ رویت کے متعلق سوال تھا دو حال سے خالی نہیں ہے: (۱) یا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس بات کا علم تھا کہ رویت باری ممکن ہے یا محال، (۲) یا ان کو اس بات کا علم ہی نہیں تھا، اگر یہ کہتے ہو کہ ان کو کچھ بھی خبر نہیں تھی یعنی ان کو معلوم ہی نہیں تھا کہ رویت باری ممکن ہے یا محال؟ تو پھر اس صورت میں رسول کا ان چیزوں سے جاہل ہونا لازم آئے گا کہ کیا چیز باری تعالیٰ کے مناسب ہے؟ اور رسول کا جاہل ہونا محال ہے۔

اور اگر یہ کہتے ہو کہ ان کو یہ معلوم تھا کہ رویت باری تعالیٰ محال ہے تو پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ سوال کرنا فعل عبث ہوگا اور ان کی کم عقلی ہوگی، اور انبیاء علیہم السلام فعل عبث کا ارتکاب کریں یا کم عقل ہوں یہ بھی محال ہے اس لئے کہ انبیاء ان باتوں سے پاک ہوتے ہیں لہٰذا ثابت ہو گیا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جو رویت کا سوال کیا تھا تو آپ کو معلوم تھا کہ رویت باری ممکن ہے اس لئے کہ درخواست ممکن چیز کی ہوتی ہے، محال چیز کا سوال نہیں ہوتا۔

(۲) دوسری دلیل نقلی: اس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق کیا ہے اور استقرار جبل فی نفسہٖ ممکن ہے، اور جو حکم ممکن پر معلق ہوتا ہے وہ بھی ممکن ہوتا ہے، اس لئے کہ تعلیق کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معلق بہ کے ثبوت پر معلق کا ثبوت ہوگا، اور محال چیز ثابت نہیں ہوتی اس لئے اس کو ممکن چیز پر معلق بھی نہیں کیا جاتا، لہٰذا جب معلق بہ یعنی استقرار جبل یعنی پہاڑ کا سکون ممکن ہے تو معلق یعنی رویت باری بھی ممکن ہوگی۔

(۳) تیسری دلیل نقلی: اس کا حاصل یہ ہے کہ جب موسیٰ علیہ السلام نے دیدار کی درخواست کیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ میری رویت محال ہے، اس لئے نہیں دیکھ سکتے ہو بلکہ یہ فرمایا کہ یہ پہاڑ اگر اپنی جگہ پر برقرار رہے گا تو آپ دیکھ سکتے ہیں، تو اللہ تعالیٰ کا جواب میں یہ کہنا دلیل ہے امکان رویت کی اس لئے کہ اگر رویت محال ہوتی تو اس کو پہاڑ پر معلق نہیں کرتے بلکہ صاف طور پر فرما دیتے کہ میری رویت محال ہے اس لئے تم مجھے نہیں دیکھ سکتے ہو۔

وَقَدِاعْتُرِضَ بِوُجُوْهٍ اَقْوَاهَا اَنَّ سُوَالَ مُوْسٰى عليه السلام كَانَ لِاَجْلِ قَوْمِهٖ حَيْثُ قَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَسَاَلَ لِيَعْلَمُوا امْتِنَاعَهَا كَمَا عَلِمَهٗ هُوَ وَبِاَنَّا لَانُسَلِّمُ اَنَّ الْمُعَلَّقَ عَلَيْهِ مُمْكِنٌ بَلْ هُوَ اِسْتِقْرَارُ الْجَبَلِ حَالَ تَحَرُّكِهٖ وَهُوَ مُحَالٌ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ كُلًّا مِّنْ ذٰلِكَ خِلَافُ الظَّاهِرِ وَلَاضَرُوْرَةَ فِيْ اِرْتِكَابِهٖ عَلٰى اَنَّ الْقَوْمَ اِنْ كَانُوْا مُؤْمِنِيْنَ كَفَاهُمْ قَوْلُ مُوْسٰى عليه السلام اَنَّ الرُّؤْيَةَ مُمْتَنِعَةٌ وَاِنْ كَانُوْا كُفَّارًا لَمْ يُصَدِّقُوْهُ فِيْ حُكْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى بِالْاِمْتِنَاعِ وَاَيًّامَّا كَانَ يَكُوْنُ السُّوَالُ عَبَثًا وَالْاِسْتِقْرَارُ حَالَ التَّحَرُّكِ اَيْضًا مُمْكِنٌ بِاَنْ يَّقَعَ السُّكُوْنُ بَدَلَ الْحَرَكَةِ وَاِنَّمَا الْمُحَالُ اِجْتِمَاعُ الْحَرَكَةِ وَالسُّكُوْنِ ۔

ترجمہ: اور (مذکورہ دلیلوں پر) چند طریقہ سے اعتراض کیا گیا ہے ان میں سب سے زیادہ قوی یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اپنی قوم کے لئے تھی، کیونکہ انہوں نے کہہ دیا تھا کہ ہم آپ پر ہرگز ایمان نہیں لائیں گے، یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں، تو موسیٰ علیہ السلام نے درخواست کی، تاکہ وہ بھی رویت کے محال ہونے کا یقین کرلیں، جس طرح وہ خود اس کا یقین رکھتے ہیں، اور بایں طور (اعتراض کیا گیا) کہ ہم نہیں جانتے ہیں کہ رویت کا معلق علیہ ممکن ہے بلکہ وہ یعنی معلق علیہ پہاڑ کا حرکت کی حالت میں ساکن ہونا ہے، اور یہ محال ہے۔ اور جواب یہ دیا گیا کہ ان میں سے ہر ایک ظاہر کے خلاف ہے، اور اس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت

نہیں، علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ وہ لوگ اگر مومن تھے تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ کہہ دینا کافی ہوتا کہ رویت محال ہے، اور اگر وہ کافر تھے تو وہ ان کی تصدیق نہ کرتے اللہ تعالیٰ کے محال کا فیصلہ کرنے میں اور جو بھی صورت ہو سوال کرنا عبث ہوتا اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار اور سکون ممکن ہے، بایں طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت اور سکون کا اجتماع ہے۔

تشریح: موسیٰ علیہ السلام کے سوال وجواب سے رویت کے ممکن ہونے پر جو استدلال کیا گیا ہماری اس پہلی دلیل پر معتزلہ اعتراض کرتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام جانتے تھے کہ رویت باری تعالیٰ محال ہے لیکن جو رویت کی درخواست کی تھی وہ اپنے لئے نہیں تھی بلکہ اپنی قوم کے لئے تھی، کیونکہ قوم نے ان سے کہا تھا لن نومن لک حتیٰ نری اللہ جھرۃ، کہ ہم ہرگز آپ پر ایمان نہ لائیں گے یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں، تو موسیٰ علیہ السلام نے ان کی خاطر درخواست کی تاکہ جس طرح میں اس کے محال ہونے کو جانتا ہوں اسی طرح میری قوم بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے انکار سن کر رویت کے محال ہونے کو جان لے، لہٰذا اب موسیٰ علیہ السلام کا یہ سوال فعل عبث نہیں ہوگا۔ اور ہماری دوسری دلیل پر معتزلہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ استقرار جبل جس پر رویت کو معلق فرمایا ہے وہ ممکن نہیں ہے کہ اس سے معلق رویت کا ممکن ہونا لازم آئے بلکہ وہ محال ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ الخ کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت میں تجلی کروں گا اس وقت پہاڑ حرکت میں آجائے گا ساکن نہ رہے گا، اور اگر حرکت کرنے کی حالت میں ساکن ہو جائے (یعنی ٹھہر جائے) تو میری رویت ہو سکتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ حرکت کی حالت میں سکون محال ہے کیونکہ یہ اجتماع ضدین ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ معلق بہ امر محال ہے، امر ممکن نہیں ہے، اور جب وہ محال ہے تو اس پر جو رویت معلق ہے وہ بھی محال ہوگی، لہٰذا اس سے رویت کا امکان ثابت نہیں ہو سکے گا۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تمہارا یہ کہنا کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوال قوم کے لئے تھا غلط ہے، یہ خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوال اپنے لئے ہونا خود قرآن سے ثابت ہے، موسیٰ علیہ السلام نے سوال کیا تھا رب ارنی انظر الیک اے رب مجھ کو اپنا دیدار کرا دیجئے، اللہ تعالیٰ نے جواب دیا لن ترانی تم مجھ کو نہ دیکھ سکو گے، تو یہاں قوم کا کہیں بھی ذکر نہیں ہے اگر درخواست قوم کے لئے ہوتی تو رَبِّ اَرِنِیْ کے بجائے رَبِّ اَرِھِمْ اور اَنْظُرْ اِلَیْکَ کے بجائے یَنْظُرُوا الیک فرماتے۔ اور اللہ تعالیٰ لن یروانی فرماتے، لہٰذا قرآن کا جو انداز بیان ہے وہ خود بتلا رہا ہے کہ سوال اپنے لئے تھا قوم کے لئے نہیں تھا۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تمہارا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فان استقر مکانہ کا یعنی استقرار جبل کا مطلب یہ ہے کہ اگر حالت حرکت میں ساکن ہو گیا تو میری رویت ممکن ہوگی، یہ غلط ہے یہ خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ جب یہ کلمہ بولا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر حرکت کے بعد ساکن ہو جائے تو رویت ہوگی، یہ مطلب نہیں ہوتا کہ حالت حرکت میں اگر ساکن ہو جائے تو رویت ہوگی۔ کیوں کہ آیت میں استقرار مطلق ہے حالت حرکت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

بہر حال استقرار کے یہ معنی بالکل نہیں ہوتے کہ حالت حرکت میں سکون ہو بلکہ اس کے معنی حالت اولیہ پر قائم رہنے

کے ہوتے ہیں لہٰذا آپ کی یہ تاویل عقل وقیاس سے بہت دور ہے۔

قولہ علی ان القوم الخ دونوں اعتراض کا (خلاف ظاہر کہہ کر) مشترک جواب دینے کے بعد اب ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ جواب دے رہے ہیں، پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر تمہاری یہ بات مان لی جائے کہ یہ سوال قوم کے لئے تھا تو پھر ہم سوال کریں گے کہ وہ قوم جس نے لن نومن لک حتی نری اللہ جھرۃ کہا تھا، وہ مومن تھی یا کافر؟ اگر مومن تھی تو پھر اس سوال کی ضرورت ہی نہیں تھی صرف موسیٰ علیہ السلام کا اتنا کہہ دینا کہ رویت باری محال ہے کافی ہوتا اور اگر وہ قوم کافر تھی تو موسیٰ علیہ السلام کے بتلانے سے بھی نہ مانتی بلکہ رویت کے بعد بھی انکار کر دیتی لہٰذا رویت کا سوال بہرصورت عبث ہوگا، اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر معلق بہ سے یعنی استقرار جبل سے یہی معنی مراد لیا جائے کہ حالت حرکت میں ساکن ہو جائے تو یہ بھی ممکن ہے اس طور سے کہ حرکت کی جگہ سکون طاری ہو جائے اور یہ محال نہیں ہے بلکہ محال تو حرکت وسکون کا اجتماع ہے اور وہ یہاں نہیں پایا جا رہا ہے۔

وَاجِبَةٌ بِالنَّقْلِ وَقَدْ وَرَدَ الدَّلِيْلُ السَّمْعِيُّ بِاِيْجَابِ رُؤْيَةِ الْمُؤْمِنِيْنَ اللّٰهَ تَعَالٰى فِيْ دَارِ الْاٰخِرَةِ اَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهٗ تَعَالٰى وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَاَمَّا السُّنَّةُ فَقَوْلُهٗ عليه السلام اِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ وَهُوَ مَشْهُوْرٌ رَوَاهُ اَحَدٌ وَّعِشْرُوْنَ مِنْ اَكَابِرِ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ وَاَمَّا الْاِجْمَاعُ فَهُوَ اَنَّ الْاُمَّةَ كَانُوْا مُجْمِعِيْنَ عَلٰى وُقُوْعِ الرُّؤْيَةِ فِي الْاٰخِرَةِ وَاَنَّ الْاٰيَاتِ الْوَارِدَةَ فِيْ ذٰلِكَ مَحْمُوْلَةٌ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا۔ ثُمَّ ظَهَرَتْ مَقَالَةُ الْمُخَالِفِيْنَ وَشَاعَتْ شُبَهُهُمْ وَتَاوِيْلَاتُهُمْ۔

ترجمہ: (اور رویت باری) نقل سے ثابت ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو مومنین کا دیکھنا ثابت ہونے کے متعلق دلیل نقلی وارد ہے، بہرحال کتاب اللہ میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ بہت سے چہرے اس دن ہشاش بشاش ہوں گے اپنے رب کو دیکھیں گے اور بہرحال سنت تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ تم اپنے رب کو اس طرح دیکھو گے جس طرح چودھویں کی رات میں چاند کو دیکھتے ہو، اور یہ حدیث مشہور ہے، جس کو اکیس بڑے صحابہ نے روایت کیا ہے اور بہرحال اجماع تو وہ یہ ہے کہ امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہونے پر متفق رہی ہے اور اس بات پر بھی متفق رہی ہے کہ جو آیتیں اس سلسلہ میں وارد ہیں وہ اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں، پھر اس کے بعد مخالفین کی باتیں ظاہر ہوئیں اور ان کے شبہات اور ان کی تاویلات عام ہوئیں۔

تشریح: مصنف ؒ نے اس سے پہلے یہ بیان کیا کہ دلائل عقلی ونقلی کی روشنی میں رویت باری کا امکان ثابت ہے اب یہ بیان فرما رہے ہیں کہ قرآن وحدیث میں یہ موجود ہے اور اجماع سے بھی یہ ثابت ہے کہ دار آخرت میں مومنین کے لئے رویت کا وقوع بھی ہوگا۔

کتاب اللہ میں دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ، نظر ینظر باب نصر

ینصر سے ہے اس کے صلہ میں جب الی آتا ہے تو اس کے معنی دیکھنے کے ہوتے ہیں اور جب فی آتا ہے تو غور وفکر کے معنی ہوتے ہیں، اور جب اس کا صلہ لام آتا ہے تو اس کے معنی شفقت اور ہمدردی کے ہوتے ہیں، اور اس آیت میں صلہ الی ہے لہذا معنی یہ ہوں گے بہت سے چہرے اس دن اپنے پروردگار کو دیکھ رہے ہوں گے۔

معتزلہ اس آیت کی مختلف تاویلیں کرتے ہیں ایک تاویل یہ ہے کہ یہ ناظرۃ معنی میں منتظرۃ کے ہیں، اور الی ربھا میں مضاف محذوف ہے تقدیر عبارت یہ ہے الی نعمۃ ربھا ناظرۃ اور مطلب یہ ہے کہ مومنین اپنے رب کی نعمتوں کا انتظار کرتے ہوں گے۔

اہل سنت نے اس کے کئی جوابات دیئے ہیں:

(۱) جو نظر انتظار کے معنی میں آتا ہے اس کا صلہ الی نہیں آتا ہے بلکہ فی آتا ہے لہذا تمہارا النظر کے معنی انتظار بیان کرنا غلط ہے۔

(۲) دوسرا جواب قرآن کا انداز بیان بتلا رہا ہے کہ نظر انتظار کے معنی میں نہیں ہے بلکہ دیکھنے کے معنی میں ہے، اس لئے کہ یہ جو بیان کیا جا رہا ہے وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ یہ اہل جنت کی ایک نعمت کا بیان ہے اور یہ مقام ہے ان کی مدح وتعریف کا کیونکہ اہل ایمان کو بشارت سنائی جا رہی ہے اب اگر اس کو انتظار کے معنی میں لیا جائے، تو یہ نعمت نہ رہے گی بلکہ زحمت ہو جائے گی اس لئے کہ انتظار زحمت باعث کلفت ہوتا ہے جیسا کہ مقولہ مشہور ہے: الانتظار اشد من الموت اور سنت میں دلیل وہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس بڑے صحابہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم جس طرح چودھویں رات کے چاند کو دیکھتے ہو، (کہ اس کے دیکھنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی) اسی طرح دار آخرت میں تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے، یہ حدیث شریف صاف طور پر رویت باری کے وقوع اور وجود پر دلالت کرتی ہے اور ایسی صاف اور واضح حدیث کے سن لینے کے بعد انکار کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

اور تیسری دلیل اجماع ہے: وہ یہ کہ مخالف فرقوں کے ظہور سے پہلے پوری امت کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی اور اس پر بھی اتفاق رہا ہے کہ ان آیات اور احادیث کو اپنے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے گا جو وقوع رویت کے سلسلہ میں وارد ہیں اور اس میں کوئی تاویل نہیں کی جائے گی اس مسئلہ میں مخالفین مثلاً معتزلہ وخوارج وغیرہ کا ظہور بعد میں ہوا جس سے اجماع میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

وَاَقْوٰی شُبُهِهِمْ مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ اَنَّ الرُّؤْيَةَ مَشْرُوْطَةٌ بِكَوْنِ الْمَرْئِيِّ فِيْ مَكَانٍ وَجِهَةٍ وَمُقَابَلَةٍ مِنَ الرَّائِيْ وَثُبُوْتِ مَسَافَةٍ بَيْنَهُمَا بِحَيْثُ لَايَكُوْنُ فِيْ غَايَةِ الْقُرْبِ وَلَافِيْ غَايَةِ الْبُعْدِ وَاِتِّصَالِ شُعَاعٍ مِنَ الْبَاصِرَةِ بِالْمَرْئِيِّ وَكُلُّ ذٰلِكَ مُحَالٌ فِيْ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى -وَالْجَوَابُ مَنْعُ هٰذَا الْاِشْتِرَاطِ وَاِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ -وَيُرٰى لَافِيْ مَكَانٍ وَلَاعَلٰى جِهَةٍ مِنْ مُقَابَلَةٍ وَاِتِّصَالِ شُعَاعٍ اَوْثُبُوْتِ مَسَافَةٍ بَيْنَ الرَّائِيْ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَقِيَاسُ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فَاسِدٌ۔

ترجمہ: اور معتزلہ کی سب سے زیادہ مضبوط دلیل عقلیات میں سے یہ ہے کہ رویت کے لئے شرط ہے مرئی کا مکان اور جہت میں ہونا اور رائی کے سامنے ہونا اور دونوں کے درمیان اتنی مسافت کا ہونا جو نہ انتہائی قریب ہو اور نہ انتہائی بعید ہو اور آنکھ کی شعاع کا مرئی سے متصل ہونا اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی کی طرف ماتنؒ نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے، کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دیں گے حالانکہ وہ نہ کسی مکان میں ہوں گے اور نہ سامنے کی جہت میں ہوں گے، اور نہ شعاع کا اتصال ہوگا، اور نہ رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہوگا، اور غائب کو حاضر پر قیاس کرنا غلط ہے۔

تشریح: مخالفین معتزلہ وغیرہ رویت باری کے مسئلہ میں کچھ شبہات پیش کرتے ہیں اور وہ شبہات دو قسم کے پیش کرتے ہیں: عقلی اور نقلی۔ عقلی شبہوں میں سب سے قوی شبہ یہ ہے کہ کسی چیز کی رویت کے لئے کچھ شرائط ہیں: (۱) پہلی شرط قوت باصرہ صحیح وسالم ہو، اس میں کوئی نقصان نہ ہو (۲) مرئی کی رویت ممکن ہو، عقلاً محال نہ ہو یعنی مرئی موجودات اور محسوسات میں سے ہو (۳) مرئی کسی مکان اور جہت میں ہو (۴) رائی اور مرئی کے درمیان کوئی رکاوٹ نہ ہو اور کوئی چیز حائل نہ ہو (۵) رائی اور مرئی دونوں آمنے سامنے ہوں (۶) مرئی نہ بہت زیادہ قریب ہو اور نہ بہت زیادہ دور ہو کیونکہ بعد مسافت اور بے انتہا قرب بھی رویت سے مانع ہے (۷) مرئی بہت زیادہ چھوٹی نہ ہو (۸) رائی کی نگاہ سے نکلنے والی شعاع کا شی مرئی کے ساتھ اتصال ہو کیونکہ افلاطون کا نظریہ ہے کہ رویت کا تحقق اس طرح ہوتا ہے کہ آنکھ سے کچھ شعاعیں نکلتی ہیں جس طرح کہ سورج سے نکلتی ہیں اور وہ جا کر مرئی سے ٹکراتی ہیں اور پھر واپس آتی ہیں تب رویت ہوتی ہے۔

تو رویت کے لئے ان چند شرائط کا ہونا ضروری ہے اور باری تعالیٰ میں بعض شرائط نہیں پائی جاتیں لہٰذا ان کی رویت بھی ممکن نہیں ہوگی۔

جواب: ان کے اس اشکال کا اجمالی جواب یہ ہے کہ ہماری رویت کے عالم اسباب میں جو مذکورہ بالا شرائط ہیں وہ اللہ کے ماسوا کیلئے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی رویت کے لئے کوئی شرط نہیں ہے، لہٰذا ان کی رویت ہوگی باوجودیکہ وہ نہ کسی مکان میں ہوں گے اور نہ وہ کسی جہت میں ہوں گے اور نہ ہمارے اور ان کے درمیان کوئی مسافت ہوگی، غرضیکہ تمام شرائط کے برخلاف ان کی رویت ہوگی۔

اور ان کے اعتراض کا تفصیلی جواب قیاس الغائب علی الشاہد ہے یعنی معترض کے شبہ کی بنیاد یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ہم اس موجودات کی چیزوں کی رویت کرتے ہیں اور یہ چند شرطوں کے ساتھ مشروط ہے تو اللہ تعالیٰ کی رویت بھی ان چند شرطوں کے ساتھ مشروط ہوگی، اور یہ شرطیں اللہ تعالیٰ میں نہیں پائی جاتیں، لہٰذا اس کی رویت بھی نہیں ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ معترض اللہ تعالیٰ کی رویت کو موجودات کی رویت پر قیاس کرتا ہے کہ جس طرح موجودات کی رویت کے لئے چند شرائط ہیں اسی طرح باری تعالیٰ کی رویت کے لئے بھی چند شرائط ہیں یہ قیاس الغائب علی الشاہد ہے۔

اور غائب چیز کا موجود چیز پر قیاس کرنا غلط ہے، اس لئے کہ قیاس اور مقیس علیہ میں یکسانیت ہونی چاہئے، اور غائب اور موجود میں یکسانیت نہیں ہے لہٰذا آپ کا اللہ تعالیٰ کی ذات کو اس عالم کی موجودات پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ عَلٰى عَدَمِ الْاِشْتِرَاطِ بِرُؤْيَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اِيَّانَا وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْكَلَامَ فِى الرُّؤْيَةِ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ ۔ فَاِنْ قِيْلَ لَوْ كَانَ جَائِزَ الرُّؤْيَةِ وَالْحَاسَّةُ سَلِيْمَةٌ وَسَائِرُ الشَّرَائِطِ مَوْجُوْدَةٌ لَوَجَبَ اَنْ يُرٰى وَاِلَّا لَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ بِحَضْرَتِنَا جِبَالٌ شَاهِقَةٌ لَا نَرَاهَا وَاَنَّهٗ سَفْسَطَةٌ قُلْنَا مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ الرُّؤْيَةَ عِنْدَنَا بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا يَجِبُ عِنْدَ اِجْتِمَاعِ الشَّرَائِطِ۔

ترجمہ: اور کبھی (مذکورہ چیزوں کے) شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے سے استدلال کیا جاتا ہے اور اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ گفتگو حاسۂ بصر کے ذریعہ دیکھنے میں ہے۔

پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر (اللہ تعالیٰ کی رویت کا) وجود ممکن ہے حالانکہ حاسۂ بصر صحیح ہو اور (رویت کے) تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا دکھائی دینا واجب ہے ورنہ یہ بات جائز ہونی چاہئے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں جن کو ہم نہ دیکھیں، اور یہ حماقت ہے ہم جواب دیں گے کہ یہ تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہے پس شرائط کے جمع ہونے کے وقت ضروری نہیں ہے۔

تشریح: معتزلہ کے شبہ کا ایک جواب وہ ہے جو ماقبل میں گذر چکا بعض لوگوں نے اس کا ایک دوسرا جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ معتزلہ کا یہ کہنا کہ رویت باری کے لئے چند شرائط ہیں یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس لئے کہ معتزلہ اور اہل سنت دونوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم کو ہر وقت دیکھ رہا ہے لیکن یہاں تمام شرائط مذکورہ محقق نہیں ہیں لہٰذا جس طرح اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے میں کوئی شرط نہیں ہے اسی طرح ہمارے اللہ تعالیٰ کو دیکھنے میں کوئی شرط نہیں ہے۔ جمہور محققین نے اس جواب کو پسند نہیں کیا ہے اور یہ کہا کہ رویت باری پر اپنی رویت کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ہمارا اور معتزلہ کا جو اختلاف ہے وہ رویت بالبصر کے بارے میں ہے کہ ہماری اس موجودہ قوت باصرہ کے ذریعہ رویت باری ممکن ہے یا نہیں؟ اور باری تعالیٰ جو ہم کو دیکھتا ہے وہ حاسہ بصر کے ذریعہ نہیں دیکھتا اور ہم حاسۂ بصر سے دیکھتے ہیں لہٰذا یہ قیاس فاسد ہوا۔

قولہ فان قیل: یہ رویت باری کے امکان پر معتزلہ کا عقلی شبہہ ہے جس کا شبہ الموانع نام رکھا جاتا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ رویت باری ممکن ہے اور اس کیلئے کوئی شرط نہیں ہے، اب معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ جب رویت باری ممکن ہے اور اس کیلئے کوئی شرط نہیں ہے اور آپ کی قوت باصرہ صحیح و سالم بھی ہے تو پھر رویت باری کا وقوع ہونا چاہئے، بہر حال اس میں عقلاً کوئی استحالہ نہیں ہے لہٰذا اس کا وقوع ہونا چاہئے اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ رویت باری ممکن ہے اور کوئی شرط بھی نہیں ہے، اور اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ رویت کا وقوع بھی نہیں ہے تو یہ جہالت اور حماقت ہے جس طرح اگر آپ یہ کہیں کہ بلند و بالا پہاڑ ہمارے سامنے موجود ہے اور اس کی رویت ممکن بھی ہے اور قوت باصرہ صحیح و سالم بھی ہے لیکن اس کی رویت کا وقوع

نہیں ہے تو یہ جہالت اور حماقت ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے سامنے ایک شی موجود ہے اور ہماری قوت باصرہ بھی اپنا کام صحیح صحیح کر رہی ہے اور اس کے علاوہ باقی تمام شرائط بھی موجود ہیں لیکن اس سے رویت کا وقوع ضروری نہیں ہے اس لئے کہ رویت کا وقوع ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق اور ارادہ پر موقوف ہے، باری تعالیٰ کو اختیار ہے چاہے خلق کریں یا نہ کریں، شرائط کے اجتماع پر رویت ضروری نہیں ہے جب تک کہ اللہ تعالیٰ ارادہ نہ کریں، لہٰذا اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ رویت باری ممکن ہے اور کوئی شرط بھی نہیں ہے لیکن پھر بھی اس کی رویت کا وقوع نہیں ہے تو یہ ہمارا کہنا جہالت اور حماقت نہیں کہلائے گا بلکہ اگر اس کو کوئی جہالت کہتا ہے تو وہ خود جاہل اور احمق ہے۔

وَمِنَ السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهُ لَاتُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَالْجَوَابُ بَعْدَتَسْلِيْمِ كَوْنِ الْاَبْصَارِ لِلْاِسْتِغْرَاقِ وَ اِفَادَتِهٖ عُمُوْمَ السَّلْبِ لَاسَلْبَ الْعُمُوْمِ وَكَوْنِ الْاِدْرَاكِ هُوَالرُّؤْيَةُ مُطْلَقًالَاالرُّؤْيَةُ عَلٰى وَجْهِ الْاِحَاطَةِ بِجَوَانِبِ الْمَرْئِيِّ اَنَّهُ لَادَلَالَةَ فِيْهِ عَلٰى عُمُوْمِ الْاَوْقَاتِ وَالْاَحْوَالِ.

ترجمہ: اور (معتزلہ کی سب سے قوی دلیل) سمعیات میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "لا تدرکہ الابصار" اور الابصار کا استغراق کیلئے ہونا اور اس کا عموم سلب کا فائدہ دینا نہ کہ سلب عموم کا اور ادراک سے مطلق رویت مراد ہونا نہ کہ مرئی کے جوانب کا احاطہ کرنے کے طور پر تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس ارشاد ربانی میں تمام اوقات اور تمام احوال کے عام ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

تشریح: رویت باری کے ممکن ہونے کے سلسلہ میں معتزلہ کے عقلی شبہات کو اور اس کے جوابات کو ذکر کرنے کے بعد اب یہاں سے ان کے نقلی شبہات اور اس کے جوابات کو ذکر فرماتے ہیں۔ بعض آیات ہیں جس سے معتزلہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ رویت باری محال ہے، ان آیات میں سے ایک آیت یہ ہے: "لا تدرکہ الابصار" یعنی کوئی بھی قوت باصرہ اللہ تعالیٰ کی رویت نہیں کر سکتی ہے، اس میں الابصار جمع معرف باللام ہے جو بالاتفاق استغراق کے لئے ہوتا ہے لہٰذا اس آیت سے صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت محال ہے اس لئے کہ آیت کا معنی یہ ہے کوئی بھی خواہ مومن ہو یا کافر اللہ تعالیٰ کو قوت باصرہ سے نہیں دیکھ سکتا؟

یہ معتزلہ کا اشکال ہے شارح نے اس کے چار جوابات دیئے ہیں۔ اس کو غور سے سنئے:

(۱) پہلا جواب یہ ہے کہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ جب تمام اہل جنت اپنے اپنے مقام پر پہونچ جائیں گے تب اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی، میدان محشر وغیرہ میں رویت نہیں ہوگی، تو ہم نے جو یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی یہ سب کے بارے میں نہیں ہے بلکہ صرف مومنین واہل جنت کے بارے میں ہے تو معتزلہ کا کہنا یہ تھا کہ الابصار میں الف لام استغراق کا ہے اور مطلب یہ ہے کہ کسی بھی انسان کو رویت نہیں ہوگی، اور ہمارا کہنا یہ ہے کہ الف لام عہد خارجی کا ہے اور مطلب یہ ہے کہ بعض انسان کو رویت نہیں ہوگی اور اس سے مراد کفار ہیں، حاصل یہ کہ یہ آیت ہمارے عقیدہ کے خلاف نہیں ہے بلکہ موافق ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ الابصار میں الف ولام استغراق کا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا، اس جواب کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب آپ موجبہ کلیہ بولتے ہیں مثلاً "کل انسان کاتب" تو اس کے معنی ایجاب کلی کے ہوتے ہیں یعنی انسان کا ہر ہر فرد کاتب ہے اور اگر اس پر حرف نفی داخل کر کے یہ کہیں "لیس کل انسان کاتب" تو یہ ایجاب کلی کا رفع ہوگیا اور اس کے دو معنی ہوتے ہیں ایک یہ کہ کوئی بھی انسان کاتب نہیں ہے، اس میں عموم سلب ہے یعنی سلب عام ہے کیونکہ سلب ہر ہر فرد سے ہے، اور دوسرا معنی یہ ہوتا ہے کہ بعض انسان کاتب نہیں ہیں اس میں سلب عموم ہے یعنی عام لوگوں سے سلب ہے لیکن کچھ لوگوں کے لئے ثابت ہے، تو ایک ہوتا ہے سلب عموم اور ایک ہوتا ہے عموم سلب ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ عموم سلب کے معنی یہ ہیں کہ ہر ہر فرد سے سلب اور نفی ہو اور سلب عموم کے معنی یہ ہیں کہ ہر ہر فرد سے سلب نہ ہو بلکہ عام لوگوں سے سلب اور نفی ہو اور بعض کے لئے ثابت ہو۔

اب جواب سنئے! معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ "لا تدرکہ الابصار" میں رویت کا جو سلب کیا جارہا ہے یہ عموم سلب ہے یعنی انسان کے ہر ہر فرد سے رویت کی نفی کی جارہی ہے اور ہمارا کہنا یہ ہے کہ یہاں عموم سلب نہیں ہے بلکہ سلب عموم ہے، یعنی رویت کی نفی ہر ہر فرد سے نہیں ہے بلکہ عام لوگوں (یعنی کفار) سے ہے، اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ سب نگاہیں اس کو نہیں دیکھیں گی ہاں بعض نگاہیں دیکھیں گی، اور ہم بھی یہ مانتے ہیں کہ رویت سب لوگوں کو نہیں ہوگی بلکہ صرف اہل جنت کو ہوگی جہاں صرف مومنین ہی ہوں گے لہٰذا یہ آیت ہمارے مخالف نہیں ہوگی۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم یہ بھی تسلیم کرلیں کہ آیت میں عموم سلب ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ قرآن کے الفاظ یہ ہیں "لا تدرکہ الابصار" یعنی کوئی قوت باصرہ اللہ تعالیٰ کا ادراک نہیں کرسکتی، یہاں ادراک کا ذکر ہے، رویت کا ذکر نہیں ہے، اور رویت اور ادراک میں فرق ہے اگر کسی مرئی کا تمام حدود وجوانب کے ساتھ احاطہ کرلیا جائے تو اس کا نام ادراک ہے اور اگر مکمل طور پر اس کا احاطہ نہ ہو بلکہ ایک حصہ نظر آئے اور ایک حصہ پوشیدہ رہے تو اس کا نام رویت ہے اور یہ فرق خود قرآن شریف سے ثابت ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام جب اپنی قوم کو لے کر چلے اور فرعون نے ان کا پیچھا کیا تو ان کو پیچھے سے آتا دیکھ کر کہا "انا لمدرکون" ہم تو پکڑ لئے گئے، ہمارا تو چاروں جوانب سے احاطہ کرلیا گیا، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا "کلا ان ربی سیھدین" یعنی تم مدرک نہیں ہو بلکہ مرئی ہو کیونکہ فرعون نے تم کو صرف دیکھا ہے تمہارا احاطہ نہیں کیا ہے، بہرحال ادراک اور رویت میں فرق ہے اور اس آیت سے جس چیز کی نفی ہورہی ہے وہ ادراک ہے، رویت کی نفی نہیں کی جارہی ہے، اور آیت کا معنی یہ ہوگا کہ کوئی بھی نگاہ اس کا احاطہ نہ کرسکے گی، اور یہ ہم بھی مانتے ہیں کہ اہل جنت اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے لیکن اس کا احاطہ نہ کرسکیں گے، لہٰذا اس آیت سے معتزلہ کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

(۴) چوتھا جواب یہ ہے کہ اگر ہم ان سب مذکورہ باتوں کو تسلیم بھی کرلیں کہ الابصار میں الف ولام استغراق کا ہے اور یہاں عموم سلب ہے اور ادراک اور رویت میں کوئی فرق بھی نہیں ہے تو پھر اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہاں تمام اوقات اور احوال کے نفی نہیں ہے بلکہ بعض اوقات واحوال کی نفی ہے، اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ ہر حالت میں رویت باری نہیں ہوگی، مثلاً دنیا میں نہیں

ہوگی، آخرت میں ہوگی، میدان محشر میں نہیں ہوگی، جنت میں ہوگی اور اسی طرح ہر وقت بھی نہیں ہوگی مثلاً حساب کے وقت نہیں ہوگی، بلکہ جب سب مومنین جنت میں اپنے اپنے مقام پر پہونچ جائیں گے تب رویت ہوگی، لہٰذا یہ آیت ہمارے خلاف نہیں ہے اور اس سے معتزلہ کا استدلال بھی صحیح نہیں ہے۔

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ معتزلہ کا اس آیت سے استدلال چار باتوں پر موقوف ہے جب یہ چار باتیں ثابت ہو جائیں گی تب ان کا استدلال کرنا صحیح ہوگا: (۱) پہلی بات یہ ہے کہ الابصار میں الف ولام استغراق کا ہے، (۲) یہاں عموم سلب ہے، (۳) ادراک سے مراد مطلق رویت ہے، (۴) اس آیت میں تمام اوقات واحوال کی نفی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کسی بھی وقت میں اور کسی بھی حالت میں اللہ تعالیٰ کی رویت نہیں ہوگی، اور معتزلہ کی یہ چاروں باتیں ہمیں تسلیم نہیں ہیں ان کی یہ چاروں باتیں قیامت تک ثابت نہیں ہوسکتیں لہٰذا ان کا استدلال بھی صحیح نہیں ہوگا۔

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ بِالْآيَةِ عَلىٰ جَوَازِ الرُّؤْيَةِ اِذْلَوِ امْتَنَعَتْ لَمَا حَصَلَ التَّمَدُّحُ بِنَفْيِهَا كَالْمَعْدُوْمِ وَلَا يَمْدَحُ بِعَدَمِ رُؤْيَتِهِ لِامْتِنَاعِهَا وَاِنَّمَا التَّمَدُّحُ فِيْ اَنْ يُمْكِنَ رُؤْيَتُهُ وَلَا يُرٰى لِلتَّمَنُّعِ وَالتَّعَزُّزِ بِحِجَابِ الْكِبْرِيَاءِ وَاِنْ جَعَلْنَا الْاِدْرَاكَ عِبَارَةً عَنِ الرُّؤْيَةِ عَلٰى وَجْهِ الْاِحَاطَةِ بِالْجَوَانِبِ وَالْحُدُوْدِ فَدَلَالَةُ الْاٰيَةِ عَلٰى جَوَازِ الرُّؤْيَةِ بَلْ تَحَقُّقِهَا اَظْهَرُ لِاَنَّ الْمَعْنٰى اَنَّهُ مَعَ كَوْنِهِ مَرْئِيًّا لَا يُدْرَكُ بِالْاَبْصَارِ لِتَعَالِيْهِ عَنِ التَّنَاهِيْ وَالْاِتِّصَافِ بِالْحُدُوْدِ وَالْجَوَانِبِ۔

ترجمہ: اور کبھی آیت مذکورہ سے رویت کے امکان پر استدلال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ اگر رویت محال ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم اس کے دکھائی نہ دینے کی وجہ سے اس کی تعریف نہیں کی جاتی، اس کی رویت کے محال ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو اس میں ہے کہ اس کا دکھائی دینا ممکن ہو اور حجاب کبریائی کی وجہ سے دشوار اور رکاوٹ ہونے کی وجہ سے دکھائی نہ دے، اور اگر ہم ادراک سے مرئی کے حدود و جوانب کا احاطہ کرکے دیکھنا مراد لیں تو آیت کی دلالت امکان رویت پر بلکہ وقوع رویت پر زیادہ واضح ہے اس لئے کہ معنی یہ ہوگا کہ وہ مرئی ہونے کے باوجود نگاہوں سے دکھائی نہ دے گا اس کے متناہی ہونے اور حدود و جوانب کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: معتزلہ نے آیت مذکورہ "لا تدرکہ الابصار" سے رویت کے محال ہونے پر استدلال کیا تھا اس کے کئی جوابات دیئے گئے، اب آگے ترقی کرکے کہتے ہیں کہ یہ آیت ہمارا مستدل ہے تمہارا مستدل نہیں ہے یہ آیت ہماری دلیل اس طرح ہے کہ باری تعالیٰ کا جو بیان ہے "لا تدرکہ الابصار" اس کے ذریعہ باری تعالیٰ اپنی مدح بیان کر رہے ہیں اور یہ آیت مقام مدح میں ہے، استدلال کو سمجھنے سے پہلے آپ بطور مثال یہ سمجھئے کہ ایک شخص کہتا ہے کہ میں آگ میں کود جاؤں گا اور آگ مجھ کو ٹھنڈک نہیں پہونچائے گی تو یہ کہنا کوئی کمال کی بات نہیں ہے اور اگر کوئی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں آگ میں کود جاؤں گا لیکن آگ مجھ کو نہیں

جلائے گی، تو یہ کمال ہے۔اس کو اصولی انداز میں یوں سمجھئے کہ محال کی نفی کرنا کمال نہیں ہے بلکہ ممکن کی نفی کرنا کمال ہے چنانچہ دیکھئے آگ کا جلانا ممکن ہے اس لئے اگر کوئی اس کی (جلانے کی) نفی کرتا ہے تو یہ کمال ہوگا اور آگ کا ٹھنڈک پہونچانا محال ہے اس لئے اس کی نفی کرنا باعث کمال نہیں ہے۔

اب استدلال سنئے! باری تعالیٰ بیان فرماتے ہیں کہ ہماری رویت عقلاً اگر چہ ممکن ہے لیکن میری ذات اتنی بڑی ہے، کہ عظمت اور کبریائی کے حجاب بن جانے کی وجہ سے کوئی بھی میری رویت نہیں کرسکتا، تو اللہ تعالیٰ کا مقام مدح میں رویت کی نفی کرنا اس کے امکان کی دلیل ہے، اس لئے کہ محال کی نفی کرنا کمال نہیں ہے اور نہ کوئی تعریف کی بات ہے، بلکہ ممکن کی نفی کرنا کمال اور تعریف کی بات ہے، لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ کی رویت محال ہوتی تو اس کی نفی کوئی کمال وتعریف کی بات نہ ہوتی جیسے معدوم کی رویت محال ہے اس لئے اس سے رویت کی نفی کر کے اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی، اس مذکورہ معارضہ کو معارضہ قلبیہ کہتے ہیں یعنی مخالف کی دلیل کو پلٹ کر اپنی دلیل بنالینا۔

قولہ وان جعلناک: مذکورہ آیت سے یہ استدلال اس صورت میں تھا جبکہ ادراک کو رویت کے معنی میں لیا جائے، اور اگر ہم ادراک سے مطلق رویت مراد نہ لیں بلکہ اس کے حقیقی معنی مراد لیں یعنی کسی چیز کو اس طرح دیکھنا کہ اس کے تمام حدود وجوانب کا احاطہ ہوجائے اور کوئی جانب نگاہ سے پوشیدہ نہ رہے، تو اس آیت سے نہ صرف یہ کہ امکان رویت ثابت ہوتا ہے بلکہ اس کا وقوع بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں آیت کا معنی یہ ہوگا کہ باوجود اس کے کہ مومنین مجھ کو دیکھیں گے لیکن پھر بھی میری حقیقت کا ادراک اور اس کا احاطہ نہ کرسکیں گے اس لئے کہ احاطہ میں وہ چیز آتی ہے جو متناہی ہو اور اس کے حدود وجوانب ہوں اور اللہ تعالیٰ ان سب چیزوں سے منزہ وپاک وصاف ہیں۔

ومِنْهَا ان الأيات الواردة فى سوال الرؤية مقرونة بالاسيعظام والاستكبار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم فى طلبهم لا لامتناعها والا لمنعتهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم الهة فقال بل انتم قوم تجهلون ،وهذا مشعر بامكان الرؤية فى الدنيا. وَلِهٰذَا اِخْتَلَفَتِ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ فِيْ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ هَلْ رَاٰى رَبَّهٗ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ اَمْ لَا وَالْاِخْتِلَافُ فِي الْوُقُوْعِ دَلِيْلُ الْاِمْكَانِ۔ وَاَمَّا الرُّؤْيَةُ فِي الْمَنَامِ فَقَدْ حُكِيَتْ عَنْ كَثِيْرٍ مِّنَ السَّلَفِ وَلَا خِفَاءَ فِيْ اَنَّهَا نَوْعُ مُشَاهَدَةٍ يَكُوْنُ بِالْقَلْبِ دُوْنَ الْعَيْنِ.

ترجمہ: اور (معتزلہ کے نقلی دلائل میں سے) وہ آیات ہیں جو رویت کی درخواست کے سلسلہ میں وارد ہیں اور استعظام واستکبار سے ملی ہوئی ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کی سرکشی اور ضد کی وجہ سے ہے اپنے مطالبہ میں، نہ کہ رویت کے محال ہونے کی وجہ سے ورنہ موسیٰ علیہ السلام ان کو اس سے منع فرمادیتے، جیسا کہ اس وقت کیا تھا جس وقت کہ بنی اسرائیل نے یہ درخواست کی تھی کہ ان کے لئے کوئی معبود مقرر کردیں، تو موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا بلکہ

تم جاہل لوگ ہو، اور یہ دنیا میں رویت کے ممکن ہونے کی خبر دیتا ہے اور اسی وجہ سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی رات میں اپنے پروردگار کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف امکان کی دلیل ہے اور بہر حال خواب میں (اللہ تعالیٰ کو) دیکھنا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے اور اس میں کوئی خفا نہیں کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے۔

تشریح: معتزلہ کا جو دوسرا اشکال (اور استدلال) بعض آیات کے پیش نظر ہے وہ آیات حسب ذیل ہیں: (۱) وقال الذین لا یرجون لقاء نا لو لا انزل علینا الملئکة او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسهم وعتوا عتوا کبیراً (۲) واذ قلتم یا موسیٰ لن نومن لک حتی نری الله جهرة فاخذتکم الصاعقة وانتم تنظرون. غرضیکہ بعض آیات میں ہے کہ جب لوگوں نے رویت کا سوال کیا تو اس سے نہ صرف یہ کہ منع کیا گیا اور اس پر ناپسندیدگی ظاہر کی گئی بلکہ اس کو تکبر اور سرکشی پر محمول کیا گیا اور ان لوگوں پر عذاب بھی نازل کیا گیا یہ دلیل ہے کہ انہوں نے ایک امر محال کا سوال کیا تھا، چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم نے جب رویت باری کا سوال کیا اور یہ کہا کہ ہم اس وقت تک ایمان نہیں لائیں گے جب تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں نہ دیکھ لیں تو ان کو اس کی سزا یہ ملی کہ ان پر بجلی گرادی گئی جس سے وہ ہلاک ہو گئے، تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رویت باری محال ہے اور انہوں نے ایک امر محال کا سوال کیا تھا اسی وجہ سے ان پر عذاب نازل کیا گیا اگر رویت باری ممکن ہوتی تو اس کا سوال کرنے والے مستحق عذاب نہ ہوتے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ رویت کے سوال پر عذاب میں مبتلا کرنا اس وجہ سے نہیں تھا کہ رویت باری محال ہے، اور انہوں نے ایک امر محال کا سوال کیا تھا بلکہ اس وجہ سے تھا کہ انہوں نے یہ مطالبہ انبیاء سے مقابلہ کے طور پر کیا تھا، اور از راہ شرارت وسرکشی اور عناد کے طور پر تھا ایمان لانے کی غرض سے نہیں تھا، اور اگر یہ بات نہ ہوتی بلکہ رویت باری محال ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام خود ہی اس سے منع کر دیتے اور کہہ دیتے کہ رویت محال ہے اس کا سوال نہ کرو۔

جس طرح کہ موسیٰ علیہ السلام کی قوم نے جب دریا پار کیا اور ایسی قوم کے پاس سے گذرے جو بتوں کی عبادت میں لگے تھے تو ان کو دیکھ کر موسیٰ علیہ السلام سے یہ سوال کیا کہ اے موسیٰ جس طرح ان کے لئے یہ معبود ہیں اسی طرح ہمارے لئے بھی کوئی معبود بنا دو، تو آپ نے اللہ تعالیٰ سے یہ فرمائش نہیں کی تھی کہ ان لوگوں کے لئے کوئی معبود تجویز کردو، بلکہ ان کو صاف جھڑک دیا اور ڈانٹ کر کہا کہ تم بڑے جاہل لوگ ہو، یہ تو امر محال ہے تو ایسے ہی اگر رویت بھی محال ہوتی تو جب بنی اسرائیل نے اس کی درخواست کی تھی تو موسیٰ علیہ السلام ان سے یہ کہہ دیتے کہ یہ محال ہے اس کا سوال نہ کرو، لیکن جب ان کو اس درخواست سے منع نہیں کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے، پھر بنی اسرائیل نے اسی دنیا میں رویت باری کا سوال کیا تھا جس سے موسیٰ علیہ السلام نے نہیں روکا اس لئے معلوم ہوا کہ دنیا میں بھی رویت باری ممکن ہے، تو پھر آخرت میں بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگی۔ بہر حال حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قوم کو رویت کے سوال کرنے سے منع نہ کرنا دنیا میں اس کے امکان کی علامت اور دلیل ہے۔ اور اسی امکان کی وجہ سے صحابہ میں بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہو گیا تھا کہ معراج میں آپ کو رویت باری

ہوئی یا نہیں؟ اگر رویت محال ہوتی تو تمام صحابہ اس پر متفق ہوتے کہ آپ کو معراج میں رویت باری نہیں ہوئی ہے، لیکن جب وقوع میں اختلاف ہوا تو معلوم ہوا کہ امکان پر سب کا اتفاق ہے۔ کیوں کہ وقوع پر امکان مقدم ہے پہلے ایک چیز ممکن ہوتی ہے پھر اس کے بعد اس کے وقوع اور عدم وقوع کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

رہا یہ سوال کہ کون قول راجح ہے اور کون مرجوح ہے اس کا بیان معراج کی بحث میں انشاء اللہ آجائے گا۔

بہر حال اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ رویت باری ممکن تو ہے لیکن دنیا میں وقوع نہیں ہے البتہ آخرت میں اس کا وقوع ہوگا، رہا خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو بہت سے اولیاء کرام سے منقول ہے کہ ان کو خواب کی حالت میں اللہ تعالیٰ کی رویت ہوئی ہے لیکن اس کو رویت بالبصر والعین کے سلسلہ میں پیش نہیں کیا جا سکتا، اور اس سے رویت بالبصر کے امکان پر استدلال نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ خواب میں رویت بالعین نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک قلبی مشاہدہ ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے متعلق مشہور ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کو خواب میں ایک سو مرتبہ دیکھا اور ہر مرتبہ یہی سوال کیا کہ کون عبادت سب سے زیادہ آپ کو محبوب ہے تو اللہ تعالیٰ نے ہر مرتبہ یہی جواب دیا کہ تلاوت قرآن پھر عرض کیا کہ سمجھ کر یا بلا سمجھے ارشاد ہوا کہ سمجھے اور بلا سمجھے دونوں طرح تلاوت قرآن باعث ثواب ہے، اور اسی طرح امام ابو حنیفہؒ اور ابن سیرینؒ اور قراء سبعہ میں سے حضرت حمزہؒ کے متعلق خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا منقول ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰى خَالِقٌ لِاَفْعَالِ الْعِبَادِ مِنَ الْكُفْرِ وَالْإِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ وَالْعِصْيَانِ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اَنَّ الْعَبْدَ خَالِقٌ لِاَفْعَالِهٖ وَقَدْ كَانَتِ الْاَوَائِلُ مِنْهُمْ يَتَحَاشَوْنَ عَنْ اِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ وَيَكْتَفُوْنَ بِلَفْظِ الْمُوْجِدِ وَالْمُخْتَرِعِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَحِيْنَ رَاَى الْجُبَّائِيُّ وَاَتْبَاعُهٗ اَنَّ مَعْنَى الْكُلِّ وَاحِدٌ وَهُوَ الْمُخْرِجُ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ تَجَاسَرُوْا عَلٰى اِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال یعنی کفر و ایمان اور طاعت اور معصیت کے خالق ہیں ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے اور معتزلہ میں سے متقدمین (بندہ پر) لفظ خالق کے اطلاق سے بچتے تھے، اور لفظ موجد و مخترع اور اس کے مثل پر اکتفا کرتے تھے، اور جب ابو علی جبائی اور اس کے متبعین نے یہ دیکھا کہ ان سب کا معنی ایک ہی ہے اور وہ ہے عدم سے وجود کی طرف نکالنے والا، تو ان لوگوں نے لفظ خالق کے اطلاق کرنے کی جسارت کی۔

تشریح: اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ بندوں سے جو افعال صادر ہوتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) افعال اختیاریہ، (۲) افعال غیر اختیاریہ۔ مثلاً ہمارے اختیار میں ہے کہ ہم یہاں بیٹھے رہیں اور یہ بھی اختیار ہے کہ اٹھ کر چل دیں اسی طرح ہمارے اختیار میں ہے کہ ہم ایمان و طاعت کا کام انجام دیں اور یہ بھی اختیار ہے کہ کفر و معصیت کا کام کریں تو ہمارا یہاں بیٹھے رہنا، اور اٹھ کر چل دینا فعل اختیاری ہے اسی طرح ایمان و طاعت کا کام اور کفر و معصیت کا کام فعل اختیاری ہے۔ اور ایک بیماری ایسی بھی

ہوتی ہے جس کی وجہ سے پورا بدن کانپتا ہے جس کو رعشہ کی بیماری سے تعبیر کرتے ہیں تو ایسے شخص کی یہ حرکت فعل غیر اختیاری ہے جو اس کے ارادہ اور اختیار کے بغیر صادر ہوتی ہے۔

یہ بات متفق علیہ ہے کہ تمام اجسام وحیوانات اور افعال غیر اختیاریہ کا خالق اللہ تعالیٰ ہے لیکن وہ افعال جو اختیاریہ کہلاتے ہیں اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ہمارے اجسام اور افعال غیر اختیاریہ کا خالق ہے اسی طرح ہمارے افعال اختیاریہ کا بھی خالق وہی ہے، اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے اجسام اور افعال غیر اختیاریہ کا تو خالق ہے لیکن وہ افعال جو بندہ کے اختیار میں ہیں اس کا خالق خود بندہ ہے اللہ تعالیٰ نہیں ہے تو حاصل یہ کہ اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف صرف افعال اختیاریہ میں ہے۔

اس اختلاف سے ہٹ کر یہ سمجھئے کہ بندہ جو افعال اپنے اختیار اور ارادہ سے کرتا ہے اس میں بندہ کی کیا حیثیت ہے اور اس کا کس حد تک تعلق ہے؟ اس سلسلے میں تین نظریے ہیں۔

(۱) معتزلہ کی ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ بندہ افعال اختیاریہ میں خود مختار ہے قادر ہے، اس میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کا کوئی دخل نہیں، اس جماعت کو قدریہ کہتے ہیں۔

(۲) ایک جماعت وہ ہے جو انسان کو ان افعال کے بارے میں مجبور محض مانتی ہے، اور یہ کہتی ہے کہ اس میں اس کی قدرت واختیار کو کوئی دخل نہیں ہے اس جماعت کو جبریہ کہتے ہیں۔

(۳) اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بالکل بے دخل نہیں ہے جیسا کہ قدریہ کہتے ہیں اور بندہ مجبور محض بھی نہیں ہے، جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں بلکہ اس کو تھوڑا قدرت واختیار بھی حاصل ہے لیکن یہ اختیار بغیر اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے کچھ نہیں کرسکتا، مطلب یہ ہے کہ بندہ کی قدرت کا تعلق کسب سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق خلق سے ہے یعنی بندہ کاسب ہے اور اللہ تعالیٰ خالق ہے۔

پھر متقدمین معتزلہ افعال اختیاریہ میں انسان کو خالق ضرور مانتے تھے لیکن بندہ کو لفظ خالق کے ساتھ متصف نہیں کرتے تھے، یعنی یہ نہیں کہتے تھے کہ بندہ خالق ہے بلکہ یہ کہتے تھے کہ بندہ مخترع ہے، موجد ہے، مبتدع ہے وغیرہ ذالک۔ مگر متاخرین معتزلہ نے جب یہ دیکھا کہ ان سب الفاظ کے معنی ایک ہی ہیں یعنی عدم سے وجود کی طرف نکالنے والا تو بندہ کو خالق کے ساتھ بھی متصف کرنے لگے، اور صاف لفظوں میں کہنے لگے کہ بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہے۔

اِحْتَجَّ اهلُ الحَقِّ بوجوه الاول انّ العبد لو كان خالقاً لافعاله لَكَانَ عَالِمًا بِتَفَاصِيْلِهَا ضَرُوْرَةَ اَنَّ اِيْجَادَ الشَّيْءِ بِالْقُدْرَةِ وَالْاِخْتِيَارِ لَايَكُوْنُ اِلَّا كَذٰلِكَ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَاِنَّ الْمَشْيَ مِنْ مَوْضَعٍ اِلٰى مَوْضَعٍ قَدْ يَشْتَمِلُ عَلٰى سَكَنَاتٍ مُتَخَلِّلَةٍ وَعَلٰى حَرَكَاتٍ بَعْضُهَا اَسْرَعُ وَبَعْضُهَا اَبْطَأُ وَلَاشُعُوْرَ لِلْمَاشِيْ بِذٰلِكَ وَلَيْسَ هٰذَا

ذُھُولاً عَنِ الْعِلْمِ بَلْ لَوْسُئِلَ لَمْ یَعْلَمْ وَھٰذَا فِیْ اَظْھَرِ الْاَفْعَالِ ۔ وَاَمَّا اِذَا تَأَمَّلْتَ فِیْ حَرَکَاتِ اَعْضَائِہٖ فِی الْمَشْیِ وَالْاَخْذِ وَالْبَطْشِ وَنَحْوِ ذٰلِکَ وَمَا یَحْتَاجُ اِلَیْہِ مِنْ تَحْرِیْکِ الْعَضَلَاتِ وَتَمْدِیْدِ الْاَعْصَابِ وَنَحْوِ ذٰلِکَ فَالْاَمْرُ اَظْھَرُ ۔

ترجمہ: اہل حق نے چند طریقوں سے استدلال کیا ہے: اول یہ کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہوتا تو اس کی تفاصیل کا عالم ہوتا، اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ قدرت اور اختیار سے شی کا ایجاد کرنا اسی طرح ہوتا ہے، اور لازم باطل ہے اس لئے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک چلنا درمیانی سکنات پر اور ایسی حرکات پر مشتمل ہوتا ہے جس میں بعض سریع اور بعض بطی ہوتی ہے اور چلنے والے کو اس کا شعور نہیں ہوتا اور یہ علم سے ذہول اور غفلت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو بھی اسے علم نہ ہو، اور یہ تو اس کے ظاہری افعال میں ہے اور بہرحال جب تم چلنے اور لینے اور پکڑنے وغیرہ کے دوران اس کے اعضاء کی حرکات میں غور کرو اور ان چیزوں میں غور کرو جن کی ضرورت پڑتی ہے یعنی رگوں کو حرکت دینے اور پٹھوں کو دراز کرنے اور اس کے مثل میں تو یہ بات اور زیادہ واضح ہے (کہ بندہ کو ان چیزوں کا علم نہیں ہوگا)

تشریح: تو اہل سنت والجماعت کا نظریہ یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق نہیں ہے بلکہ اس کا بھی خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے اس پر انہوں نے دو دلیلیں پیش کی ہیں: (۱) دلیل عقلی (۲) دلیل نقلی۔

سب سے پہلے دلیل عقلی کو بیان کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم معتزلہ کے نظریہ کو مان لیں اور بندہ کو خالق کہیں تو قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص جس چیز کو ایجاد کرتا ہے اس کی ایک ایک حرکت کو جانتا ہے یعنی اس کو اس چیز کا تفصیلی علم ہوتا ہے لہٰذا معتزلہ جب یہ کہتے ہیں کہ بندہ اپنے تمام افعال اختیاریہ کا خود خالق ہے تو ہم ان سے یہ پوچھیں گے کہ تم کمرہ سے چل کر یہاں آئے ہو یہ تمہارا اختیاری فعل ہے، ہمیں بتلاؤ کہ یہاں تک آنے میں کتنی حرکتیں ہوئیں، کونسا قدم کتنی دیر زمین پر رہا اور کونسا کتنی دیر زمین سے جدا اور فضا میں معلق رہا، اور اسی طرح کونسا قدم زمین پر پورا پڑا اور کونسے قدم کا تھوڑا حصہ زمین سے لگا، اور قدم کی کونسی حرکت تیز تھی اور کونسی حرکت سست تھی، ظاہر ہے کہ تم اس کا علم نہیں رکھتے ہو اور اس کو نہیں بتلا سکتے ہو اور جب تم اعضاء کے ظاہری حرکت کو نہیں بتلا سکتے ہو تو اعضاء ظاہرہ کے اندر جو رگیں اور پٹھے وغیرہ ہیں ان میں چلنے کے وقت یا کسی چیز کو لینے اور پکڑنے کے وقت کتنا تناؤ ہوا یا کتنی حرکت ہوئی اس کو بدرجۂ اولیٰ نہیں بتلا سکتے ہو۔ اور اگر تم یہ کہو کہ ہم نے خیال نہیں کیا، اور ہمارا ذہن غافل تھا اس لئے ہم بتلا نہیں سکتے تو ہم کہیں گے کہ اچھا خیال کر کے آؤ اور ذہن کو حاضر رکھ کر آؤ اور بتلاؤ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی نہیں بتلا سکتے ہو، تو جب انسان ان چیزوں کو نہیں جانتا ہے تو پھر خالق کیسے ہو سکتا ہے؟ اس لئے کہ موجد اور خالق کو اپنی مخلوق کا تفصیلی علم ہوتا ہے، اور جب اس کو اپنے افعال کا تفصیلی علم نہیں ہے تو ثابت ہو گیا کہ بندہ اپنے

افعال اختیاریہ کا خالق بھی نہیں ہے۔

اَلثَّانِیْ النُّصُوْصُ الْوَارِدَةُ فِیْ ذٰلِکَ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاللّٰهُ خَلَقَکُمْ وَمَاتَعْمَلُوْنَ اَیْ عَمَلَکُمْ عَلٰی اَنَّ مَا مَصْدَرِیَّةٌ لِئَلَّایَحْتَاجَ اِلٰی حَذْفِ الضَّمِیْرِ اَوْمَعْمُوْلَکُمْ عَلٰی اَنَّ مَامَوْصُوْلَةٌ وَ یَشْتَمِلُ الْاَفْعَالَ لِاَنَّااِذَاقُلْنَا اَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوْقَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰی اَوْلِلْعَبْدِ لَمْ نُرِدْ بِالْفِعْلِ الْمَعْنَی الْمَصْدَرِیَّ الَّذِیْ هُوَ الْاِیْجَادُ وَالْاِیْقَاعُ بَلِ الْحَاصِلَ بِالْمَصْدَرِ الَّذِیْ هُوَ مُتَعَلَّقُ الْاِیْجَادِ وَالْاِیْقَاعِ اَعْنِیْ مَانُشَاهِدُهٗ مِنَ الْحَرَکَاتِ وَالسَّکَنَاتِ مَثَلًاوَلِلذُّهُوْلِ عَنْ هٰذِهِ النُّکْتَةِ قَدْیُتَوَهَّمُ اَنَّ الْاِسْتِدْلَالَ بِالْاٰیَةِ مَوْقُوْفٌ عَلٰی کَوْنِ مَامَصْدَرِیَّةً وَکَقَوْلِهٖ تَعَالٰی خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ اَیْ مُمْکِنٍ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَفِعْلُ الْعَبْدِ شَیْءٌ. وَکَقَوْلِهٖ تَعَالٰی اَفَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَّایَخْلُقُ فِیْ مَقَامِ التَّمَدُّحِ بِالْخَالِقِیَّةِ وَکَوْنِهَا مَنَاطًالِاِسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ.

ترجمہ: دوسری دلیل اس سلسلے میں وارد ہونے والی نصوص ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "واللّٰہ خلقکم وما تعملون، ما تعملون، عملکم کے معنی میں ہے اس وجہ سے کہ لفظ ما مصدریہ ہے تاکہ ضمیر محذوف ماننے کی ضرورت نہ پڑے، یا معمولکم کے معنی میں ہے، لفظ ما کے موصولہ ہونے کی بنا پر، اور معمول شامل ہوگا افعال کو بھی، اس لئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ افعال عباد اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں یا بندے کی تو فعل سے معنی مصدری مراد نہیں لیتے جو کہ وہی ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ حاصل مصدر مراد لیتے ہیں جو کہ وہی ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے یعنی مثال کے طور پر وہ حرکات اور سکنات جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اور اس نکتہ سے غفلت کی وجہ سے بعض کو یہ وہم ہوتا ہے کہ آیت سے استدلال لفظ ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے، اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد خالق کل شیءٍ اور اس میں شی سے ممکن مراد ہے دلیل عقلی سے، اور فعل عبد بھی شی ہے، اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد افمن یخلق کمن لا یخلق خالقیت کے ذریعہ اپنی مدح فرمانے کے مقام میں اور اس کے عبادت کے استحقاق کا مدار ہونے کے سلسلہ میں۔

تشریح: دوسری دلیل متعدد نصوص ہیں جو اس بات کو بتلا رہی ہیں کہ ہمارے اجسام اور افعال سب کا خالق صرف اللہ تعالیٰ ہی ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: واللّٰہ خلقکم وما تعملون، وجہ استدلال یہ ہے کہ لفظ ما میں دو احتمال ہیں، پہلا احتمال یہ ہے کہ ما مصدریہ ہے اس صورت میں تعملون مصدر کے معنی میں ہوگا، اور تقدیر عبارت یوں ہوگی، واللّٰہ خلقکم وعملکم، اب معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو پیدا کیا اور تمہارے عمل کو بھی پیدا کیا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ لفظ ما کو موصولہ قرار دیں، اور تعملون کو اس کا صلہ۔ اور چونکہ صلہ میں کوئی ضمیر ہوتی ہے جو ما موصولہ کی طرف لوٹتی ہے اس لئے اس صورت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی واللّٰہ خلقکم وما تعملونہ، اور ما تعملونہ معمولکم کے معنی میں ہوگا اور اب معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ تمہارا خالق ہے اور

تمہارے معمول کا بھی خالق ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ ان دونوں احتمال میں کونسا احتمال راجح ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ اگر ما کو موصولہ قرار دیں تو اس صورت میں کوئی ضمیر محذوف ماننے کی ضرورت پیش آتی ہے، اور اگر اس کو مصدریہ قرار دیں تو ضمیر محذوف ماننے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی اس لئے ما کے مصدریہ ہونے کا احتمال راجح ہے، اسی وجہ سے اس کو مقدم ذکر کیا ہے۔

اور بعض حضرات نے یہ کہا کہ ما کو اگر موصولہ قرار دیں تو ما تعملون کا معنی **معمولکم** ہوگا، اور اس صورت میں استدلال صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اصل بحث یہ ہے کہ انسان کے فعل کا خالق کون ہے اللہ یا بندہ؟ تو اختلاف فعل عبد میں ہے معمول عبد میں نہیں ہے اس لئے افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر اس آیت سے استدلال کرنا ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات لاعلمی کی وجہ سے کہی جاتی ہے اس لئے کہ لفظ معمول افعال کو بھی شامل ہیں کیونکہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فعلِ عبد۔ اللہ کی مخلوق ہے یا بندہ کی تو فعل سے اس کا معنی مصدری یعنی ایقاع اور ایجاد مراد نہیں ہوتا بلکہ وہ چیز مراد ہوتی ہے جس کا ایقاع اور ایجاد ہوتا ہے جس کو حاصل مصدر کہتے ہیں جو بندہ کا فعل ہے، اور جب لفظ معمول فعل عبد کو شامل ہے تو ما موصولہ ہونے کی صورت میں بھی اس آیت سے فعل عبد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر استدلال کرنا صحیح ہوگا۔ اور جو لوگ اس نکتہ سے کہ فعل سے مراد معنی مصدری نہیں بلکہ حاصل مصدر ہے بے خبر ہیں وہی لوگ یہ بات کہتے ہیں کہ اس آیت سے استدلال ما کو موصولہ مراد لینے کی صورت میں صحیح نہیں ہے۔

دوسری آیت جو ہمارے نظریہ کی تائید کررہی ہے یہ ہے: لا الہ الا ھو، خالق کل شیٔ فاعبدوہ، اس کا ترجمہ یہ ہے کہ اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں اللہ تعالیٰ تمام شی کا خالق ہے لہٰذا اسی کی عبادت کرو، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے کو ہر شئی کا خالق کہا ہے اور فعل عبد بھی شی ہے لہٰذا اس کا بھی خالق وہی ہوگا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہاں شی سے مراد ممکن ہے یہ کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ شی سے عام مراد ہے یعنی ہر موجود چیز تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ سب موجود چیز کا خالق ہے تو اس میں واجب بھی داخل ہو جائے گا اور اللہ تعالیٰ واجب کا بھی خالق ہو جائے گا حالانکہ یہ ہمارے عقیدہ کے خلاف ہے اور اگر آپ اس کے جواب میں یہ کہیں کہ ہم نے واجب کو خاص کرلیا ہے تو یہ آیت عام مخصوص منہ البعض ہو جائے گی، اور جب یہ مخصوص منہ البعض ہوگئی اور اس میں تخصیص کا دروازہ کھل گیا تو معتزلہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس طرح تم نے واجب کو خاص کیا ہے اسی طرح ہم نے افعال اختیاریہ کو خاص کرلیا ہے لہٰذا اس آیت سے استدلال کرنا صحیح نہ رہے گا اس لئے شارحؒ نے فرمایا کہ یہاں شی سے مراد ممکن ہے اور اس کی دلیل عقل ہے کیونکہ عقل ہی یہ فیصلہ کرتی ہے کہ واجب کا یعنی باری تعالیٰ کا کوئی خالق نہیں ہے، لہٰذا اس کو نکالنے کے لئے شی کو ممکن کے ساتھ خاص کیا جائے گا۔ اور جب یہ تخصیص عقل کی وجہ سے ہے تو یہ قطعی الدلالت ہوگا اور اس سے استدلال کرنا صحیح ہوگا۔

تیسری آیت جو ہماری موید ہے یہ ہے افمن یخلق کمن لا یخلق اس میں باری تعالیٰ نے مشرکین کے نظریہ کو (کہ معبودان باطلہ بھی مستحق عبادت ہیں) باطل کرنے کے لئے فرمایا کہ اچھا یہ بتلاؤ کہ وہ شخص جو خالق ہو اور وہ جو خالق نہ ہو (یعنی اللہ تعالیٰ اور معبودان باطلہ) دونوں برابر ہو سکتے ہیں کیا دونوں مستحق عبادت ہو سکتے ہیں تو اس آیت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اپنے خالق ہونے کو ذکر کر کے اپنی مدح وتعریف فرمائی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی تعریف اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ صرف اللہ تعالیٰ ہی کو خالق اور مستحق عبادت سمجھا جائے، لہٰذا ثابت ہو گیا کہ صرف اللہ تعالیٰ ہی خالق ہے اس کے علاوہ اور کوئی ذات خالق نہیں ہو سکتی، تو جب خالق ہونا اسی کے ساتھ خاص ہے تو پھر بندہ اپنے افعال کا خالق کیسے ہو سکتا ہے؟

لَایُقَالُ فَالْقَائِلُ بِكَوْنِ الْعَبْدِ خَالِقًا لِاَفْعَالِهٖ يَكُوْنُ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ دُوْنَ الْمُوَحِّدِيْنَ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْاِشْرَاكُ هُوَ اِثْبَاتُ الشَّرِيْكِ فِي الْاُلُوْهِيَّةِ بِمَعْنٰى وُجُوْبِ الْوُجُوْدِ كَمَا لِلْمَجُوْسِ اَوْ بِمَعْنٰى اِسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ كَمَا لِعَبَدَةِ الْاَصْنَامِ وَالْمُعْتَزِلَةُ لَايُثْبِتُوْنَ ذٰلِكَ بَلْ لَايَجْعَلُوْنَ خَالِقِيَّةَ الْعَبْدِ كَخَالِقِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِافْتِقَارِهٖ اِلَى الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ الَّتِيْ هِيَ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى. الا انَّ مشائخ ما وراء النهر قد بالغوفي تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالُوْا اَنَّ الْمَجُوْسَ اَسْعَدُ حَالًا مِّنْهُمْ حَيْثُ لَمْ يُثْبِتُوْا الَّا شَرِيْكًا وَاحِدًا وَ الْمُعْتَزِلَةُ يُثْبِتُوْنَ شُرَكَاءَ لَاتُحْصٰى.

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پھر تو بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے والا مشرک ہوگا موحد نہ ہوگا اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ شرک کا معنی الوہیت یعنی واجب الوجود ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ مجوسیوں کا شرک یا مستحق عبادت ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ بت پرستوں کا شرک اور معتزلہ یہ (دونوں باتیں) نہیں مانتے، بلکہ بندہ کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کے برابر بھی نہیں مانتے، مگر یہ کہ مشائخ نے اس مسئلہ میں ان کو گمراہ ٹھہرانے میں بڑا زور لگایا یہاں تک کہ یہ کہا کہ مجوس ان سے بہتر ہیں کیونکہ ان لوگوں نے صرف ایک شریک مانا اور معتزلہ تو بے شمار شریک مانتے ہیں۔

تشریح: اہل سنت کی طرف سے جو یہ استدلال پیش کیا گیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مستحق عبادت اور معبود ہونے کے لئے خالق ہونے کی شرط لگا رہے ہیں تو جب خالق ہونا شرط ہے اور معبود اور مستحق عبادت ہونا مشروط ہے، تو جو خالق ہوگا وہ مستحق عبادت بھی ہوگا اور معتزلہ بندہ کو خالق مانتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معتزلہ بندہ کو معبود اور مستحق عبادت بھی سمجھتے ہیں لہٰذا ان کو مشرک کہنا چاہئے اور موحدین کی فہرست سے ان کا نام کاٹ دینا چاہئے۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب یہ ہوگا کہ شرک کے دو معنی ہیں ایک معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں مثلاً واجب الوجود ہونے میں کسی کو اللہ تعالیٰ کا شریک ماننا جیسا کہ مجوس کہتے ہیں کہ خالق دو ہیں ایک خالق خیر ہے جس کو یزداں

کہتے ہیں اور ایک خالق شر ہے جس کو اہرمن کہتے ہیں اور وہ دونوں کو واجب الوجود کہتے ہیں، تو اہرمن کو ان لوگوں نے واجب الوجود ہونے میں شریک قرار دیا، اور شرک کا دوسرا معنی یہ ہے کہ استحقاق عبادت میں کسی کو اللہ تعالیٰ کا شریک ماننا، جیسا کہ بت پرست لوگ کرتے ہیں، کہ وہ واجب الوجود تو ایک ہی مانتے ہیں لیکن مستحق عبادت ہونے میں وہ بتوں کو بھی شریک مانتے ہیں۔ اور معتزلہ شرک کے مذکورہ بالا دونوں معنی میں سے کسی کے قائل نہیں ہیں کیونکہ وہ عبادت یا واجب الوجود ہونے میں بندہ کو شریک نہیں کرتے، بلکہ بندہ کو صرف خالق کہتے ہیں، لیکن دونوں کو برابر درجہ کا خالق نہیں مانتے ہیں بلکہ اس میں بھی وہ بندہ اور اللہ تعالیٰ کے درمیان فرق کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ بندہ تو خلق کرتا ہے ایسی قوت سے جو دوسرے کی دی ہوئی ہے اور اللہ تعالیٰ خلق کرتے ہیں اپنی ذاتی قوت سے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ خلق کرتے ہیں بغیر اسباب وآلات کے اور بندہ خلق کرتا ہے اسباب اور آلات کے ذریعہ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کسی چیز کے خلق وایجاد میں کسی اسباب وآلات کے محتاج نہیں ہیں اور بندہ اس کا محتاج ہے۔

البتہ مشائخ ماتریدیہ نے خلق افعال کے مسئلہ میں معتزلہ کی تضلیل میں بڑا زور لگایا حتی کہ یہ کہہ دیا کہ مجوس ان سے بہتر ہیں کیونکہ مجوس تو صرف ایک شریک کے قائل ہیں جس کو اہرمن کہتے ہیں اور معتزلہ تو بے شمار شریک کے قائل ہیں کیونکہ جب بندوں کو خالق کہا اور بندے بے شمار ہیں تو گویا خالقیت میں بے شمار بندوں کو اللہ تعالیٰ کا شریک مانا۔

واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعِشِ اَنَّ الْاُوْلىٰ بِاخْتِيَارِهٖ دُوْنَ الثَّانِيَةِ وَبِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ الْكُلُّ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَبَطَلَتْ قَاعِدَةُ التَّكْلِيْفِ وَالْمَدْحِ وَالذَّمِّ وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَا يَتَوَجَّهُ عَلَى الْجَبَرِيَّةِ الْقَائِلِيْنَ بِنَفْيِ الْكَسْبِ وَالْاِخْتِيَارِ اَصْلاً وَاِنَّمَا نَحْنُ فَنُثْبِتُهٗ عَلٰى مَا نُحَقِّقُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى.

ترجمہ: اور معتزلہ نے اس بات سے استدلال کیا کہ ہم ماشی کی حرکت اور رعشہ والے کی حرکت کے درمیان بدیہی طور پر فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری، اور اس بات سے استدلال کرتے ہیں کہ اگر سب ہی افعال اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہوں تو مکلف بنانے کا قاعدہ ٹوٹ جائے گا اور مدح وذم اور ثواب وعقاب باطل ہوگا اور یہ ظاہر ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ استدلال جبریہ کے خلاف جاتا ہے جو کسب واختیار بالکل نہ ہونے کے قائل ہیں اور ہم تو اس کو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ ہم آگے ان شاء اللہ اس کو بیان کریں گے۔

تشریح: ماقبل میں اہل سنت کے چار استدلال کا بیان ہو چکا جس میں ایک عقلی تھا اور تین نقلی، اب یہاں سے معتزلہ کے چار استدلال کا بیان ہے مع جوابات کے جس میں اول، ثانی، ثالث، عقلی ہے اور رابع نقلی ہے۔

معتزلہ کی پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم حرکت ماشی اور حرکت مرتعش میں فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت بندہ کے اختیار میں ہے چاہے کرے یا نہ کرے اور دوسری حرکت غیر اختیاری ہے اور یہ فرق بالکل بدیہی ہے لہٰذا اس کا انکار کرنا باطل اور غلط ہوگا

اور جب حرکت ماشی بندہ کے اختیار میں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کے کرنے اور نہ کرنے میں مختار ہے اور یہی معنی ہیں اس کے خالق ہونے کے، لہٰذا ثابت ہو گیا کہ افعال اختیاریہ کا خالق خود بندہ ہے۔

معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر آپ یہ کہیں کہ تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق نہیں ہے یعنی ان افعال کے وجود میں بندہ کی قدرت واختیار کا کوئی دخل نہیں تو اس صورت میں بندہ اگر نماز پڑھتا ہے تو اس کا موجد اور خالق اللہ تعالیٰ ہوگا اور جب خالق اللہ تعالیٰ ہے تو پھر ہم کو نماز پڑھنے کا حکم کیوں دیا گیا اس لئے کہ نماز پڑھنے کا جو حکم ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کو عدم سے وجود میں لاؤ، تو جب ہم کو اس کا اختیار ہی نہیں ہے تو پھر ہم کو نماز کا حکم کیوں دیا؟ اسی طرح آدمی جب نماز پڑھتا ہے تو اس کی تعریف کی جاتی ہے اس پر وہ ثواب کا مستحق ہوتا ہے اور جب برے کام کرتا ہے تو اس کی برائی کی جاتی ہے اور اس پر وہ سزا کا مستحق ہوتا ہے، تو جب خالق اللہ تعالیٰ ہے اور ان افعال کے وجود میں بندہ کی قدرت اور اختیار کا کوئی دخل نہیں ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کی بھلائی اور برائی کرنی چاہئے نہ کہ بندہ کی۔ تو حاصل یہ نکلا کہ بندہ کو نماز کا حکم دینا اور اسی طرح بندہ کی بھلائی یا برائی کرنا اور اعمال صالحہ کے کرنے پر ثواب اور اعمال سیئہ کے کرنے پر عذاب دینا یہ سب دلیل ہے اس بات کی کہ بندہ خود ان افعال کا خالق ہے۔ کیونکہ اگر بندہ کی قدرت اور اختیار کا دخل نہ ہوتا تو وہ سب باتیں صحیح نہ ہوتیں، اس استدلال کے جواب کی تفصیل آگے آئے گی۔

اجمالی جواب یہ ہے کہ معتزلہ تو انسان کو افعال اختیاریہ میں سو فیصدی اختیار دیتے ہیں اور جبریہ ایک فیصدی بھی اختیار نہیں دیتے بلکہ مجبور محض مانتے ہیں، اور اہل سنت کے یہاں ۵۰ رفیصدی اختیار ہے اور ۵۰ رفیصدی اختیار نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کو خالق ماننے سے بندہ کا اختیار اور اس کی قدرت ختم نہیں ہوتی اور اسی ۵۰ رفیصدی اختیار کا نام کسب ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے اور اسی پر تکلیف کا مدار ہے اور اسی کی وجہ سے ثواب یا عقاب کا مستحق ہوتا ہے، کیونکہ ثواب وعقاب کے استحقاق کا مدار کسب پر ہے، نہ کہ خلق پر۔ لہٰذا تمہارا مذکورہ بالا استدلال جبریہ کے خلاف ہے جو بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں، اور بندہ سے کسب واختیار کی نفی کرتے ہیں ہمارے خلاف نہیں ہے اس لئے کہ ہم بندہ کو ۵۰ رفیصدی اختیار دیتے ہیں اور بندہ کیلئے کسب واختیار ثابت کرتے ہیں۔

وَقَدْ يَتَمَسَّكُ بِاَنَّهُ لَوْ كَانَ خَالِقًا لِاَفْعَالِ الْعِبَادِ لَكَانَ هُوَ الْقَائِمَ وَالْآكِلَ وَالشَّارِبَ وَالزَّانِيَ وَالسَّارِقَ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ وَهٰذَا جَهْلٌ عَظِيْمٌ لِاَنَّ الْمُتَّصِفَ بِالشَّيْءِ مَنْ قَامَ بِهٖ ذٰلِكَ الشَّيْءُ لَا مَنْ اَوْجَدَهُ اَوَلَا يَرَوْنَ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى هُوَ الْخَالِقُ لِلسَّوَادِ وَالْبَيَاضِ وَسَائِرِ الصِّفَاتِ فِي الْاَجْسَامِ وَلَا يَتَّصِفُ بِذٰلِكَ وَرُبَّمَا يَتَمَسَّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْخَلْقَ هٰهُنَا بِمَعْنَى التَّقْدِيْرِ

ترجمہ: اور معتزلہ کبھی استدلال کرتے ہیں اس بات سے کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق ہوتا تو وہی قائم اور قاعد اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوتا اور یہ (استدلال) بڑی جہالت ہے اس لئے کہ شی کے ساتھ متصف وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ وہ شی قائم ہو نہ کہ وہ شخص جو اس کا موجد ہو کیا وہ یہ بات نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ ہی اجسام میں سواد اور بیاض اور دیگر صفات کا خالق ہے حالانکہ وہ ان (صفات) کے ساتھ متصف نہیں ہے اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کرتے ہیں **فتبارک اللہ احسنُ الخالقین** اور **اذ تخلق من الطین کھیئۃ الطیر** اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر کے معنی میں ہے۔

تشریح: معتزلہ کی تیسری دلیل عقلی یہ ہے کہ بندہ کو اگر خالق نہ کہا جائے بلکہ اللہ تعالیٰ کو کہا جائے تو بندہ جب چوری کرتا ہے یا قیام وقعود کرتا ہے یا اکل وشرب کرتا ہے تو ان سب چیزوں کا خالق چونکہ اللہ تعالیٰ ہے لہٰذا باری تعالیٰ کو سارق یعنی چور کہنا چاہئے (نعوذ باللہ منہ) اور قائم اور قاعد اور آکل وشارب کہنا چاہئے، حالانکہ باری تعالیٰ کو چوری کے ساتھ یا قائم قاعد وغیرہ صفات کے ساتھ متصف کرنا صحیح نہیں ہے، یہ تو بڑی ہمت اور جرأت کی بات ہوگی کہ اللہ تعالیٰ کو چور اور زانی وغیرہ کہا جائے، لہٰذا معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو افعال عباد کا خالق کہنا بھی صحیح نہیں ہے۔

شارحؒ معتزلہ کے اس استدلال کا جواب دیتے ہیں کہ ان کا یہ استدلال ان کی زبردست جہالت پر مبنی ہے اس لئے کہ مخلوق کے افعال کے ساتھ خالق اور موجد متصف نہیں ہوا کرتا ہے جیسے کہ رنگریز جب کپڑے کو رنگتا ہے تو اس رنگ کا خالق اور موجد رنگریز ہے لیکن وہ رنگ صرف کپڑے کے ساتھ متصف ہوتا ہے، رنگریز کے ساتھ متصف نہیں ہوتا، چنانچہ دیکھو اللہ تعالیٰ اجسام کے اندر سواد، بیاض وغیرہ صفات کا خالق اور موجد ہے، لیکن ان صفات کے ساتھ جسم متصف ہوتا ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو کوئی اسود اور ابیض نہیں کہتا بلکہ جسم کو اسود اور ابیض کہا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ افعال کے ساتھ اس کا خالق اور موجد متصف نہیں ہوتا بلکہ جس کے ساتھ وہ فعل قائم ہوتا ہے وہ فعل کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ فعل کا قیام اور اتصاف بندہ کے ساتھ ہے اللہ تعالیٰ کے ساتھ نہیں ہے لہٰذا فعل کے ساتھ بندہ متصف ہوگا نہ کہ باری تعالیٰ۔

قولہ وربما یتمسک بقولہ تعالیٰ: معتزلہ کی چوتھی دلیل نقلی کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ فرماتے ہیں کہ پس بابرکت ہے اللہ تعالیٰ جو **احسن الخالقین** ہے، احسن اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کے علاوہ اور بھی خالق ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بڑے درجہ کے خالق ہیں اور دوسرے نیچے درجہ کے خالق ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ بندے بھی خالق ہیں۔ اور دوسری آیت یہ ہے کہ **واذ تخلق من الطین الخ** اس آیت میں خلق کی نسبت حضرت عیسیٰ کی طرف کی گئی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان بھی خالق ہے، اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ دونوں آیتوں میں خلق تقدیر اور تصویر کے معنی میں ہے، اور پہلی آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بہترین تصویر بنانے والے، اندازہ کرنے والے اور نقشہ وخاکہ بنانے والے ہیں، اور دوسری آیت کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مٹی سے پرندہ کی تصویر اور اس کا

نحو بناتے تھے، لہٰذا ان دونوں آیتوں سے غیر اللہ کا مصور ہونا تو ثابت ہوتا ہے لیکن خالق ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

وَهِيَ اَيْ اَفْعَالُ الْعِبَادِ كُلُّهَا بِإِرَادَتِهٖ وَمَشِيَّتِهٖ تَعَالٰى وَتَقَدَّسَ وَقَدْ سَبَقَ اَنَّهُمَا عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ مَعْنًى وَاحِدٍ۔ وَحُكْمِهٖ لَا يَبْعُدُ اَنْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ اِشَارَةً اِلٰى خِطَابِ التَّكْوِيْنِ وَقَضِيَّتِهٖ اَيْ قَضَائِهٖ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْفِعْلِ مَعَ زِيَادَةِ اِحْكَامٍ۔ لَا يُقَالُ لَوْ كَانَ الْكُفْرُ بِقَضَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَوَجَبَ الرِّضَاءُ بِهٖ لِاَنَّ الرِّضَاءَ بِالْقَضَاءِ وَاجِبٌ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ لِاَنَّ الرِّضَاءَ بِالْكُفْرِ كُفْرٌ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْكُفْرُ مَقْضِيٌّ لَا قَضَاءٌ وَالرِّضَاءُ اِنَّمَا يَجِبُ بِالْقَضَاءِ دُوْنَ الْمَقْضِيِّ تقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يُوْجَدُ مِنْ حُسْنٍ وَقُبْحٍ وَنَفْعٍ وَضَرَرٍ وَمَا يَحْوِيْهِ مِنْ زَمَانٍ اَوْ مَكَانٍ وَمَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ مِنْ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ۔ وَالْمَقْصُوْدُ تَعْمِيْمُ اِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَقُدْرَتِهٖ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ الْكُلَّ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ يَسْتَدْعِي الْقُدْرَةَ وَالْاِرَادَةَ لِعَدَمِ الْاِكْرَاهِ وَالْاِجْبَارِ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی بندوں کے تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ ومشیت سے ہیں اور پہلے گذر چکا ہے کہ ان دونوں سے مراد ہمارے نزدیک ایک ہی معنی ہیں اور اس کے حکم سے ہیں، بعید نہیں کہ اس سے خطاب تکوین کی طرف اشارہ ہو اور اس کی قضا یعنی اس کے فیصلہ سے ہیں اور قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے، یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء سے ہے تو اس پر رضا واجب ہے اس لئے کہ قضاء پر رضا واجب ہے اور لازم باطل ہے اس لئے کہ رضا بالکفر کفر ہے، اس لئے کہ ہم جواب میں کہیں گے کہ کفر مقضی ہے قضا نہیں ہے، اور رضا صرف قضا پر واجب ہے نہ کہ مقضی پر اور (بندوں کے تمام افعال) اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہیں اور وہ ہر مخلوق کو خاص اور متعین کرتا ہے اس صفت کے ساتھ جس صفت پر وہ موجود ہوگا مثلاً حسن وقبح اور نفع وضرر اور اس زمان ومکان کے ساتھ کہ جس پر وہ مشتمل ہے اور اس ثواب وعقاب کے ساتھ جو اس پر مرتب ہوگا، اور مصنف کا مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور قدرت کو عام کرنا ہے، کیونکہ یہ گذر چکا ہے کہ تمام افعال اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہیں اور وہ یعنی خلق قدرت اور ارادہ کا مقتضی ہے اللہ تعالیٰ کے مکرہ اور مجبور نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: افعال عباد کے بارے میں اہل سنت کا نظریہ گذر چکا ہے کہ تمام افعال کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ کسی چیز کا خلق اور ایجاد بغیر ارادہ اور مشیت کے نہیں ہوسکتا تو یقیناً وہ تمام افعال باری تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے تحت ہوں گے، تو یہاں سے یہی نظریہ بیان کیا جارہا ہے کہ تمام افعال عباد باری تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے تحت ہیں اور اسی سے وجود میں آتے ہیں، خواہ وہ افعال خیر کے قبیل سے ہوں یا شر کے قبیل سے، اور اسی طرح وہ تمام افعال اللہ تعالیٰ کے حکم اور فیصلہ اور تقدیر سے وجود میں آتے ہیں۔

ارادہ اور مشیت کے بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ہمارے نزدیک ایک ہی صفت کے نام ہیں اور دونوں کا معنی ایک ہی ہے، یعنی فعل اور ترک فعل میں سے ایک جانب کو ترجیح دینا اور خاص کرنا۔ اب رہا یہ کہ حکم اور قضاء اور

تقدیر کے کیا معنی ہیں اس کو شارحؒ نے تفصیل سے بیان کر دیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کے وجود میں آنے سے پہلے ایک اندازہ مقرر کر دیا ہے کہ فلاں شی فلاں جگہ اور فلاں وقت میں وجود میں آئے گی، اور فلاں شی اس کے لئے مضر ہوگی اور فلاں شی نافع ہوگی غرضیکہ ہر چیز کی پہلے ہی سے حسن وقبح، نافع وضار اور زمان ومکان کے اعتبار سے تحدید وتعیین کر دی ہے اسی کا نام قدر ہے۔ حاصل یہ کہ ہر چیز کی تمام کیفیات وحالات کو وجود میں آنے سے پہلے اللہ تعالیٰ نے جو متعین کر دیا ہے اسی کا نام قدر اور تقدیر ہے اور اس میں بندوں کے افعال بھی داخل ہیں۔ تو جب باری تعالیٰ کسی فعل کے خالق بنیں گے اور کسی چیز کو ایجاد اور پیدا کرنا چاہیں گے تو لفظ کن کا استعمال کریں گے تو اسی کا نام حکم ہے جس کو شارحؒ نے خطاب تکوین سے تعبیر کیا ہے، لہٰذا جب باری تعالیٰ کی طرف سے لفظ کن کا حکم ہوگا تب افعال وجود میں آئیں گے پھر حکم کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ ہے جس میں تغیر وتبدل ہو سکتا ہے اور ایک وہ ہے جس میں تغیر وتبدل نہیں ہو سکتا بڑی سے بڑی طاقت اس کو بدل نہیں سکتی اسی کا نام قضاء ہے، حاصل یہ کہ قضاء اٹل فیصلہ کا نام ہے۔

قولہ لا یقال لو کان الکفر: اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا ارادہ اور قضاء ہوگی تب افعال وجود میں آئیں گے، اور قضاء کہتے ہیں اٹل فیصلہ کو، بہر حال جب ہمارا نظریہ یہ ہے کہ اچھے برے تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے قضاء اور ارادہ سے وجود میں آتے ہیں، تو مومن کا ایمان بھی قضاء کے تابع ہوگا اور کافر کا کفر بھی قضاء کے تابع ہوگا، یعنی ایک شخص اگر ایمان لاتا ہے تو یہ ایمان لانا باری تعالیٰ کا قضا ہے اور اگر کوئی کفر کرتا ہے تو یہ بھی باری تعالیٰ کا قضا کہلائے گا اور قاعدہ ہے کہ الرضآء بالقضاء واجب یعنی ہر قضاء پر راضی ہونا واجب ہے لہٰذا اگر کوئی ایمان لاتا ہے تو اس کے ایمان پر راضی ہونا ضروری ہوگا اور اگر کوئی شخص کفر اختیار کرتا ہے تو اس کے کفر پر بھی راضی ہونا ضروری ہوگا۔ اور ہمارا یہ بھی عقیدہ ہے کہ رضا بالکفر کفر ہے لہٰذا اگر اہل سنت کے اس مذکورہ بالا نظریہ کو مان لیا جائے تو ایک محال یعنی رضا بالکفر لازم آئے گا جو کہ موجب کفر ہے اور پھر اس سے تمام مسلمانوں کا کافر ہونا لازم آئے گا اور یہ سب کچھ لازم آ رہا ہے تمہارے اس عقیدہ کی وجہ سے جو بیان ہوا لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ عقیدہ ہی باطل ہے۔

جواب: یہ ہم کو تسلیم ہے کہ کفر بھی باری تعالیٰ کی قضاء ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ رضا بالقضاء واجب ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ رضا بالکفر کفر ہے، لیکن یہ کہنا کہ اس سے ہر مومن کا کافر ہونا لازم آتا ہے یعنی رضا بالکفر لازم آتا ہے ہم کو تسلیم نہیں ہم جو یہ کہتے ہیں کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کے قضاء سے ہوتی ہے اس کی آپ پہلے مراد سمجھیں مثلاً زید جب کفر اختیار کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس فعل کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور یہ باری تعالیٰ کا قضاء ہے لیکن اس میں دو نسبت ہے ایک نسبت اور حیثیت یہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اور اللہ تعالیٰ اس کا خالق ہے اور ایک نسبت زید کی طرف ہے کہ وہ اس کا محل بنا ہے اور اس نے اس کو اختیار کیا ہے جس کو مقضی کہتے ہیں تو ہم جو یہ کہتے ہیں کہ رضا بالقضاء واجب ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نسبت جو اللہ تعالیٰ کی طرف ہے جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اس اعتبار سے اس پر رضا واجب ہے اور وہ نسبت جو زید کی طرف ہے جو اس کی صفت ہے اور اس کا محل بن رہا ہے جس کو مقضی کہتے ہیں اس اعتبار سے اس پر رضا کفر ہے۔ حاصل یہ کہ ہم جو یہ کہتے ہیں کہ رضا بالقضاء واجب ہے تو اس قضاء سے مراد

وہ نسبت اور تعلق ہے جو باری تعالیٰ کی طرف ہے اور اس کا فعل ہے، اور ہم جو یہ کہتے ہیں کہ رضا بالکفر کفر ہے اس سے مراد مقضی ہے یعنی وہ نسبت ہے جو زید کی طرف ہے اور اس کا فعل ہے یعنی زید نے جو کفر اختیار کیا ہے اس کے اس فعل کو مستحسن سمجھنا کفر ہے، تو گویا معترض نے قضاء اور مقضی کے درمیان فرق نہیں کیا اس لئے مذکورہ اعتراض کر بیٹھا۔

فَاِنْ قِيْلَ فَيَكُوْنَ الْكَافِرُ مَجْبُوْرًا فِيْ كُفْرِهٖ وَالْفَاسِقُ فِيْ فِسْقِهٖ فَلَا يَصِحُّ تَكْلِيْفُهُمَا بِالْاِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ. قُلْنَا اَنَّهٗ تَعَالٰى اَرَادَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفِسْقَ بِاخْتِيَارِهِمَا فَلَا جَبْرَ كَمَا اَنَّهٗ عَلِمَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفِسْقَ بِالْاِخْتِيَارِ وَلَمْ يَلْزَمْ تَكْلِيْفُ الْمُحَالِ. اَلْمُعْتَزِلَةُ اَنْكَرُوْا اِرَادَةَ اللّٰهِ تَعَالٰى لِلشُّرُوْرِ وَالْقَبَائِحِ حَتّٰى قَالُوْا اِنَّهٗ اَرَادَ مِنَ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ اِيْمَانَهٗ وَطَاعَتَهٗ لَا كُفْرَهٗ وَمَعْصِيَتَهٗ زَعْمًا مِنْهُمْ اَنَّ اِرَادَةَ الْقَبِيْحِ قَبِيْحَةٌ كَخَلْقِهٖ وَاِيْجَادِهٖ وَنَحْنُ نَمْنَعُ ذٰلِكَ بَلِ الْقَبِيْحُ كَسْبُ الْقَبِيْحِ وَالْاِتِّصَافُ بِهٖ فَعِنْدَهُمْ يَكُوْنُ اَكْثَرُ مَا يَقَعُ مِنْ اَفْعَالِ الْعِبَادِ عَلٰى خِلَافِ اِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهٰذَا شَنِيْعٌ جِدًّا۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا پس ان دونوں کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا، ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں سے اختیار کے ساتھ کفر و فسق کا ارادہ فرمایا لہٰذا کوئی جبر نہیں ہے جس طرح ان دونوں سے اختیار کے ساتھ کفر و فسق صادر ہونے کو جانتا ہے اور محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آتا، اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے شرور اور قبائح کے ارادہ کرنے کا انکار کیا، یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ اس نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا نہ کہ کفر اور معصیت کا اپنے یہ اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے جس طرح اس کا خلق اور ایجاد (قبیح ہے) اور ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ کسب قبیح قبیح ہے اور قبیح کے ساتھ اتصاف قبیح ہے، تو ان کے نزدیک اکثر افعال عباد ارادہ الٰہی کے خلاف واقع ہوتے ہیں اور یہ بہت ہی بری بات ہے۔

تشریح: معتزلہ کی طرف سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب ہمارا ہر فعل اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے وجود میں آتا ہے، تو یقیناً کافر کا کفر اور فاسق کا فسق بھی اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے ہوگا۔ اور یہ متفق علیہ بات ہے کہ اللہ تعالیٰ جس فعل کا ارادہ کریں بندہ اس فعل پر مجبور ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف ہونا محال اور ناممکن ہے، لہٰذا کافر کفر کرنے پر مجبور ہوا اور اس کے خلاف یعنی ایمان لانا محال ہوا اسی طرح فاسق فسق کرنے پر مجبور ہوا اور اس کا اطاعت اور فرماں برداری کرنا محال ہوا اور محال چیز کا مکلف بنانا صحیح نہیں ہوتا۔ پھر یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ ایمان لاؤ اور اللہ تعالیٰ کی اطاعت اختیار کرو اور کفر و فسق پر مواخذہ کیوں کیا جاتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہر فعل اللہ تعالیٰ کے قضا اور ارادہ سے ہوتا ہے اس کے قضاء اور ارادہ کے خلاف کچھ نہیں ہو سکتا لیکن اللہ تعالیٰ نے روز اول ہی میں یہ ارادہ کیا تھا کہ زید فلاں کام مثلاً کفر و فسق فلاں وقت اپنے ارادہ اور اختیار سے کرے گا تو اب وہ ارادہ الٰہی کے مطابق اپنے اختیار اور ارادہ ہی سے کفر و فسق کرے گا لہٰذا جب ارادہ بندہ کی طرف سے پایا

گیا تو اس کا مجبور ہونا کہاں لازم آتا ہے۔

دوسرا جواب الزامی ہے معترض نے یہ الزام قائم کیا تھا کہ چونکہ باری تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف نہیں ہوتا اس لئے بندہ کا مجبور ہونا لازم آتا ہے ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ تم بھی یہ مانتے ہو کہ تمام عالم کا باری تعالیٰ کو علم ہے لہٰذا باری تعالیٰ کو پہلے سے کافر کے اپنے اختیار سے کفر کرنے اور فاسق کے اپنے اختیار سے فسق کرنے کا علم ہے اور یہ بھی مانتے ہو کہ بغیر اس کے علم کے کوئی شئی وجود میں نہیں آتی لیکن اس کے باوجود نہ کافر اپنے کفر پر مجبور ہے اور نہ فاسق اپنے فسق پر مجبور ہے، اسی طرح ہر فعل اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے ہوتا ہے لیکن اس سے بندہ کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ اور اسی طرح محال چیز کا مکلف بنانا بھی لازم نہیں آتا۔

قولہ والمعتزلۃ انکروا: اہل سنت والجماعت کا نظریہ ماقبل میں گذر چکا ہے کہ کوئی فعل خیر ہو یا شر حسن ہو یا قبیح ہر قسم کا فعل اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے ہوتا ہے، اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ بندوں کے اچھے افعال تو باری تعالیٰ کے ارادہ سے صادر ہوتے ہیں لیکن برے افعال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی کافر کفر کرتا ہے، اور کوئی فاسق فسق کرتا ہے اور برائی کرتا ہے تو یہ بغیر اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے ہوتا ہے اور ان کے یہاں اصل یہ ہے کہ جس طرح قبیح کا ارتکاب کرنا قبیح ہے اور فاعل کو عیب دار کرتا ہے اسی طرح اس کا خلق بھی قبیح ہے اور خالق کو عیب دار کرتا ہے اور قبیح شئی کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے اور ارادہ کرنے والے کو عیب دار اور مجرم گردانتا ہے تو گویا ان کے یہاں جس طرح کسب قبیح قبیح ہے اسی طرح خلق قبیح اور ارادۂ قبیح بھی قبیح ہے، اور ہم اس اصل کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کسب قبیح یعنی فعل قبیح کا ارتکاب کرنا تو قبیح ہے جو بندہ کا اختیاری فعل ہے، لیکن اس کا خلق کرنا اور اس کا ارادہ کرنا قبیح نہیں ہے جو اللہ کا فعل ہے اس لئے کہ قباحت اس وقت پیدا ہوگی جب کہ وہ فعل قبیح اس کے ساتھ متصف اور قائم ہو اور فعل متصف اور قائم ہوتا ہے ارتکاب کرنے والے کے ساتھ اس کا ارادہ کرنے والے اور اس کا خلق کرنے والے کے ساتھ متصف اور قائم نہیں ہوتا اس لئے خلق قبیح اور ارادہ قبیح قبیح نہیں ہے۔

بہرحال معتزلہ کا نظریہ یہ ہے کہ فعل قبیح کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق نہیں ہے اور آج اس زمانہ میں چونکہ فعل قبیح کی کثرت ہے اس لئے معتزلہ کے نزدیک بہت سے کام ایسے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف صادر ہو رہے ہیں، اور بہت ہی کم وہ افعال ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے مطابق ہو رہے ہیں اور یہ بہت بری بات ہے اس لئے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مغلوب ہونا اور اپنی مرادمیں ناکام ہونا لازم آتا ہے جس کا قائل ہونا ہرگز اللہ تعالیٰ کی شان کے مناسب نہیں ہے۔

حُکِیَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُبَیْدٍ اَنَّهُ قَالَ مَا اَلْزَمَنِیْ اَحَدٌ مِثْلَ مَا اَلْزَمَنِیْ مَجُوْسِیٌّ کَانَ مَعِیَ فِی السَّفِیْنَةِ فَقُلْتُ لَهُ لِمَ لَا تُسْلِمُ فَقَالَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی لَمْ یُرِدْ اِسْلَامِیْ فَاِذَا اَرَادَ اِسْلَامِیْ اَسْلَمْتُ فَقُلْتُ لِلْمَجُوْسِیِّ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی یُرِیْدُ اِسْلَامَکَ وَلٰکِنَّ الشَّیَاطِیْنَ لَا یَتْرُکُوْنَکَ فَقَالَ الْمَجُوْسِیُّ فَاَنَا اَکُوْنُ مَعَ الشَّرِیْکِ الْاَغْلَبِ۔ وَحُکِیَ اَنَّ الْقَاضِیْ عَبْدُ الْجَبَّارِ الْهَمْدَانِیُّ دَخَلَ عَلَی الصَّاحِبِ ابْنِ عَبَّادٍ وَعِنْدَهُ الْاُسْتَاذُ اَبُوْ اِسْحٰقَ

الْاَسْفَرَائِنِیُّ فَلَمَّا رَاٰی الْاُسْتَاذَ قَالَ سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّہَ عَنِ الْفَحْشَاءِ فَقَالَ الْاُسْتَاذُ عَلَی الْفَوْرِ سُبْحَانَ مَنْ لَّایَجْرِیْ فِیْ مُلْکِہٖ اِلَّامَا یَشَاءُ۔

ترجمہ: عمرو بن عبید سے نقل کیا گیا کہ انہوں نے کہا کہ مجھے کسی نے ایسالا جواب نہیں کیا جیسا کہ ایک مجوسی نے لاجواب کیا وہ میرے ساتھ کشتی میں تھا میں نے اس سے کہا تو مسلمان کیوں نہیں ہو جاتا تو اس نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا تو جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا، تو میں نے مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے مسلمان ہونے کا ارادہ کرتے ہیں لیکن شیاطین تجھ کو نہیں چھوڑتے، تو مجوسی نے کہا کہ پھر تو میں غالب شریک کے ساتھ رہوں گا، اور یہ بھی نقل کیا گیا کہ قاضی عبدالجبار ہمدانی صاحب بن عباد کے پاس آئے اور ان کے پاس استاد ابواسحاق اسفرائنی موجود تھے پس جب استاد کو دیکھا تو کہا پاک ہے وہ ذات یعنی اللہ تعالیٰ جو برائی سے منزہ ہے استاد نے فوراً جواب دیا کہ پاک ہے وہ ذات جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

تشریح: عمر بن عبید اور قاضی عبدالجبار ہمدانی یہ دونوں اکابرین معتزلہ میں سے ہیں ان دونوں کے واقعہ کے ذکر کرنے سے شارحؒ کا مقصود یہ بتلانا ہے کہ ان دونوں واقعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ کا خیال اور ان کا نظریہ بہت ہی برا ہے اور غلط ہے، اس لئے کہ ارادہ الٰہی کے خلاف افعال کا صدور نقص اور عیب ہے جس سے باری تعالیٰ کا پاک ہونا ضروری ہے۔

وَالْمُعْتَزِلَۃُ اِعْتَقَدُوْا اَنَّ الْاَمْرَ یَسْتَلْزِمُ الْاِرَادَۃَ وَالنَّھْیُ عَدَمَ الْاِرَادَۃِ فَجَعَلُوْا اِیْمَانَ الْکَافِرِ مُرَادًا وَکُفْرَہٗ غَیْرَ مُرَادٍ وَنَحْنُ نَعْلَمُ اَنَّ الشَّیْءَ قَدْ لَایَکُوْنُ مُرَادًا وَیُؤْمَرُ بِہٖ وَقَدْ یَکُوْنُ مُرَادًا وَیُنْھٰی عَنْہُ لِحِکَمٍ وَمَصَالِحَ یُحِیْطُ بِھَا عِلْمُ اللّٰہِ تَعَالٰی اَوْلِاَنَّہٗ لَایُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ اَلَا یُرٰی اَنَّ السَّیِّدَ اِذَا اَرَادَ اَنْ یُّظْھِرَ عَلَی الْحَاضِرِیْنَ عِصْیَانَ عَبْدِہٖ یَاْمُرُہٗ بِشَیْءٍ وَلَایُرِیْدُہٗ مِنْہُ وَقَدْ یَتَمَسَّکُ مِنَ الْجَانِبَیْنِ بِالْاٰیَاتِ وَبَابُ التَّاوِیْلِ مَفْتُوْحٌ عَلَی الْفَرِیْقَیْنِ۔

ترجمہ: اور معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے اس لئے انہوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا اور ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اس کا امر کیا جاتا ہے، اور کبھی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جس کا احاطہ اللہ تعالیٰ کا علم کرتا ہے، یا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں کی جا سکتی، کیا یہ معلوم نہیں کہ آقا جب حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایک کام کا امر کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کا ارادہ نہیں کرتا، اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں فریق پر کھلا ہوا ہے۔

تشریح: معتزلہ کا جو نظریہ ماقبل میں بیان ہوا اس کی بنیاد یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی طرف سے انسانوں کو حکم ہے افعال حسنہ کے کرنے کا اور ممانعت ہے افعال قبیحہ سے، تو معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ امر تقاضا کرتا ہے ارادہ کرنے کا اور نہی تقاضا کرتی ہے ارادہ نہ کرنے کا، تو جب باری تعالیٰ کی طرف سے تمام انسانوں کو حکم ہے ایمان لانے کا اور نہی ہے کفر و شرک سے تو گویا اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کے بارے میں ایمان لانے کا ارادہ کیا اور کفر و شرک کرنے کا ارادہ نہیں کیا لہٰذا جب کوئی شخص کفر کرتا ہے تو اس کے بارے میں بھی اللہ تعالیٰ نے ایمان ہی کا ارادہ کیا تھا لہٰذا اس کا کفر اختیار کرنا بغیر اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف ہے اس لئے کہ اللہ نے اس کے ایمان کا ارادہ کیا تھا اور اس نے کفر اختیار کیا۔

قوله ونحن نعلم ان الشي: معتزلہ نے اپنا عقیدہ جو یہ بیان کیا کہ امر تقاضا کرتا ہے اس کے ارادہ کرنے کا اور نہی تقاضا کرتی ہے اس کے ارادہ نہ کرنے کا۔ شارحؒ یہاں سے اس کو رد کر رہے ہیں کہ معتزلہ کا یہ کہنا کہ جب کوئی آمر کسی چیز کا امر کرتا ہے تو امر تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ آمر اس کے کرنے کا ارادہ کر رہا ہے یہ کہنا بالکل غلط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فمن شآء فليؤمن ومن شآء فليكفر" اس میں کفر کا امر ہے لیکن کیا اللہ تعالیٰ کفر کے کرنے کا ارادہ کرتے ہیں، ہرگز نہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ امر ارادہ کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ کبھی ایک کام کا ارادہ نہیں ہوتا پھر بھی اس کا امر کیا جاتا ہے، شارحؒ اس کو ایک مشہور مثال سے ثابت کرتے ہیں کہ دیکھو آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لئے اس کو کسی کام کا امر کرتا ہے لیکن اس وقت یہ ارادہ نہیں کرتا کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ نہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں پر ظاہر ہو جائے، اور اسی طرح کبھی ایک کام کا ارادہ ہوتا ہے پھر بھی اللہ تعالیٰ اس سے نہی فرماتے ہیں ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے جن کو صرف وہی جانتا ہے یا اس لئے نہی کرتا ہے کہ اس سے اس کے کسی فعل کے بارے میں کسی کو باز پرس کرنے کا حق نہیں ہے، لہٰذا کسی کو یہ پوچھنے کا حق نہیں ہوگا کہ جب وہ ایک کام کا ارادہ کرتا ہے تو امر کرنے کے بجائے اس سے نہی کیوں فرماتا ہے۔

وَلِلْعِبَادِ اَفْعَالٌ اِخْتِيَارِيَّةٌ يُثَابُوْنَ بِهَا اِنْ كَانَتْ طَاعَةً وَيُعَاقَبُوْنَ عَلَيْهَا اِنْ كَانَتْ مَعْصِيَةً لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبْرِيَّةُ اَنَّهُ لَا فِعْلَ لِلْعَبْدِ اَصْلاً وَاِنَّ حَرَكَاتَهُ بِمَنْزِلَةِ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَلَا اِخْتِيَارَ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِاَنَّا نُفَرِّقُ بِالضَّرُوْرَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْبَطْشِ وَحَرَكَةِ الْاِرْتِعَاشِ وَنَعْلَمُ اَنَّ الْاَوَّلَ بِاخْتِيَارِهِ دُوْنَ الثَّانِيْ۔ وَلِاَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْعَبْدِ فِعْلٌ اَصْلاً لَمَا صَحَّ تَكْلِيْفُهُ وَلَا يَتَرَتَّبُ اِسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلٰى اَفْعَالِهِ وَلَا اِسْنَادُ الْاَفْعَالِ الَّتِيْ تَقْتَضِيْ سَابِقِيَّةَ الْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ اِلَيْهِ عَلٰى سَبِيْلِ الْحَقِيْقَةِ مِثْلُ صَلّٰى وَكَتَبَ وَصَامَ بِخِلَافِ مِثْلِ طَالَ الْغُلَامُ وَاسْوَدَّ لَوْنُهُ ۔ وَالنُّصُوْصُ الْقَطْعِيَّةُ تَنْفِيْ ذٰلِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى جَزَآءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ وَقَوْلِهِ تَعَالٰى فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ۔

ترجمہ :اور بندوں کے کچھ اختیاری افعال ہیں جو اگر طاعت ہوں تو ان پر ثواب دیا جائے گا اور اگر معصیت ہوں تو ان پر سزا دی جائے گی، ایسا نہیں ہے جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں کہ بندہ کا کوئی فعل (اختیاری) ہے ہی نہیں اور یہ کہ اس کی حرکات جمادات کی حرکات کے درجہ میں ہیں کہ اس پر نہ قدرت ہے نہ قصد اور اختیار۔ اور یہ بات غلط ہے اس لئے کہ ہم بدیہی طور پر حرکت بطش اور حرکت رعشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور ہم یقین کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اختیاری ہے دوسری نہیں۔ اور اس لئے کہ اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہو تو اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا، اور اس کے افعال پر ثواب وعقاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا، اور نہ ہی بندہ کی طرف ان افعال کی اسناد حقیقت ہوگی جو پہلے سے قصد واختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے صلی، کتب، صام، برخلاف طال الغلام اور اسودّ لونه جیسی مثالوں کے اور نصوص قطعیہ ان باتوں کی نفی کرتے ہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول، جزاء بما کانوا یعملون، اور اللہ تعالیٰ کا قول فمن شآء فلیومن ومن شآء فلیکفر اور اس کے علاوہ دیگر آیات ہیں۔

تشریح:اب تک دو باتیں بیان کی گئیں ہیں:

(۱) افعال عباد کا خالق خود بندہ نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ ہے، (۲) تمام افعال اللہ تعالیٰ کے قضا اور ارادہ کے تابع ہیں، اللہ تعالیٰ کے حکم اور ارادہ کے بعد ہی بندہ فعل کرتا ہے، اس لئے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بندہ مجبور ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اہل سنت کا کہنا یہ ہے کہ بندہ بالکل مجبور نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو کچھ اختیار بھی دیا ہے اور اسی اختیار پر تکلیف کا مدار ہے اور اسی وجہ سے اگر وہ اچھے افعال کرتا ہے تو اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اگر برے افعال کرتا ہے تو اس پر عذاب دیا جاتا ہے، بہر حال فعل کے وجود میں موثر تو اللہ تعالیٰ کی قدرت ہے لیکن بندہ کی قدرت واختیار کو بھی دخل ہے۔

اور جبریہ کا کہنا یہ ہے کہ فعل عبد صرف اللہ تعالیٰ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے بندہ کی قدرت واختیار کو کوئی دخل نہیں وہ جمادات کی طرح مجبور محض ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ جبریہ کا یہ کہنا کہ بندہ مجبور محض ہے بالکل غلط ہے چند وجوہ اور دلائل کی بناء پر:

(۱) **پہلی دلیل** ہمارا دن رات کا مشاہدہ ہے کہ بندہ جو افعال کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں: بعض افعال اس کے اختیار میں ہیں مثلاً ہمارا یہاں بیٹھے رہنا، اور بعض افعال بندہ کے اختیار میں نہیں ہیں، جیسے کہ مرتعش کی حرکت، اس سے معلوم ہوا کہ بندہ کے کچھ افعال اختیاری ہیں جن کے وجود میں اس کے اختیار کو دخل ہے لہٰذا بندہ کو مجبور محض کہنا بالکل غلط ہے۔

(۲) **دوسری دلیل** اگر بندہ کو کچھ بھی اختیار نہیں بالکل جمادات کی طرح مجبور محض ہے تو جس طرح جمادات کو احکام کا مکلف بنانا صحیح نہیں ہے اسی طرح بندہ کو بھی نماز روزہ دیگر احکام کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا، حالانکہ بندہ مکلف ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ کچھ اختیار حاصل ہے جمادات کی طرح اپنے افعال میں مجبور محض نہیں ہے۔

(۳) **تیسری دلیل** اگر بندہ کو کچھ بھی اختیار نہ ہوتا تو پھر کسی فعل خیر کے کرنے پر ثواب اور کسی فعل شر کے کرنے پر عقاب کا

مستحق نہ ہوتا، کیونکہ ثواب وعقاب کا مدار اختیار پر ہے حالانکہ اس کے افعال پر ثواب وعقاب کا ترتب ہوتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ بندہ کو اختیار حاصل ہے۔

(۴) **چوتھی دلیل** اگر بندہ مجبور محض ہے اور اس کے قدرت اور اختیار کا کوئی دخل نہیں ہے تو پھر اس کی طرف افعال اختیاریہ کی نسبت کرنا صحیح نہ ہونا چاہئے مثلاً زید نے عمر کو گالی دی تو گالی دینے کی نسبت زید کی طرف نہیں کرنی چاہئے بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف کرنی چاہئے، اس لئے کہ نسبت مختار کی طرف ہوتی ہے، مثلاً آپ اگر پتھر سے کسی کو ماردیں تو پھر پتھر کو کوئی نہیں کہتا کہ اس نے ہم کو مارا ہے بلکہ اس کی نسبت زید کی طرف ہوتی ہے اس لئے کہ صاحب اختیار زید ہے نہ کہ پتھر لہٰذا جب بندہ کی طرف افعال اختیاریہ مثلاً صلّٰی اور کتب وصام وغیرہ کی حقیقی نسبت کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ بندہ کو اختیار حاصل ہے۔، برخلاف **طال الغلام** اور **اسودّ لونہ** کے کہ یہ غیر اختیاری افعال ہیں لہٰذا بندہ کی طرف اس کی اسناد بندہ کے لئے کوئی فعل ثابت نہیں کرتی ہے ہاں جو افعال اختیاریہ ہیں بندہ کی طرف اس کی نسبت بندہ کے لئے اختیار ثابت کرتی ہے۔

بہر حال ان دلائل عقلیہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ بندہ کو مجبور محض کہنا بالکل غلط ہے، اب دلائل نقلیہ کو ملاحظہ فرمائیے۔ متعدد نصوص قطعیہ ایسی موجود ہیں جو جبریہ کے نظریہ کو باطل قرار دیتی ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد "**والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما جزاء بما کسبا**" آخری جزء کا مطلب یہ ہے کہ یہ ساری سزائیں ان کی تمام کرتوت کی جزاء ہے یعنی اس کے بدلہ میں ہے تو جب افعال میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے تو پھر اس کی طرف **جزاء بما کسب** کہہ کر فعل کی نسبت کرنا اور اس کے عمل پر جزاء مرتب کرنا کیسے صحیح ہوگا، اس لئے کہ جزاء صرف اختیاری افعال پر ہی مرتب ہوتی ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ بندہ مجبور محض نہیں ہے، بلکہ اس کے لئے قدرت واختیار ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد "**جزاء بما کانوا یعملون**" ہے کہ اس میں بندہ کی طرف فعل کی نسبت کر کے اس پر جزاء کو مرتب کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بندہ مجبور محض نہیں ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "**فمن شآء فلیومن ومن شآء فلیکفر**" اس آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور کفر بندہ کے قصد واختیار میں ہے لہٰذا بندہ کو مجبور محض کہنا صحیح نہ ہوگا۔

فَاِنْ قِیْلَ بَعْدَ تَعْمِیْمِ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَاِرَادَتِهٖ اَلْجَبْرُ لَازِمٌ قَطْعًا لِاَنَّهُمَا اِمَّا اَنْ یَّتَعَلَّقَا بِوُجُوْدِ الْفِعْلِ فَیَجِبُ اَوْ بِعَدَمِهٖ فَیَمْتَنِعُ وَلَا اِخْتِیَارَ مَعَ الْوُجُوْبِ وَالْاِمْتِنَاعِ ۔ قُلْنَا یَعْلَمُ وَیُرِیْدُ اَنَّ الْعَبْدَ یَفْعَلُهٗ اَوْ یَتْرُکُهٗ بِاِخْتِیَارِهٖ فَلَا اِشْکَالَ ۔

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کے ارادہ کو عام کرنے کے بعد جبر یقیناً لازم آئے گا اس لئے کہ ان دونوں کا تعلق یا تو وجود فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب اور ضروری ہوگا یا فعل کے عدم سے تعلق ہوگا تو فعل ممتنع اور محال ہوگا، اور وجوب اور امتناع کے ساتھ کوئی اختیار نہیں رہ جاتا، ہم جواب دیں گے کہ اللہ کا علم وارادہ اس بات کا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کرے گا یا چھوڑے گا لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں۔

تشریح: یہ وہی مشہور اعتراض ہے جو علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کی تعمیم پر وارد ہوتا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب ہر فعل اللہ تعالیٰ کے علم وارادہ کے تابع ہے، تو بندہ لازمی طور پر مجبور ہو جائے گا اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات ہے اور اس نے یہ ارادہ کیا ہے کہ زید نماز فلاں دن اور فلاں وقت پڑھے گا تو نماز پڑھنا واجب اور ضروری ہوگا اور نہ پڑھنا ممتنع اور محال ہوگا، اور اسی طرح اگر اس نے یہ ارادہ کیا ہے کہ فلاں دن اور فلاں وقت زید نماز نہیں پڑھے گا تو نماز نہ پڑھنا واجب اور ضروری ہوگا اور پڑھنا ممتنع اور محال ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے علم وارادہ کے خلاف ہونا محال ہے اور جہاں واجب اور محال کا اجتماع ہو جائے وہاں اختیار نہیں رہتا، کیونکہ اختیار کا مطلب تو یہ ہوتا ہے کہ بندہ اگر چاہے تو کرے اور اگر چاہے تو نہ کرے، اور جب اختیار نہیں رہا تو بندہ مجبور ہوا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب معترض اس بات کو تسلیم کر رہا ہے کہ باری تعالیٰ کا علم وارادہ جس چیز سے متعلق ہوگا وہ واجب اور ضروری ہوگا تو پھر کوئی اعتراض نہ ہونا چاہئے اس لئے کہ باری تعالیٰ کے علم وارادہ کا تعلق صرف اس بات سے نہیں ہے کہ زید نماز پڑھے گا یا نماز نہیں پڑھے گا بلکہ اس بات سے متعلق ہے کہ زید اپنے اختیار سے نماز پڑھے گا یا اپنے اختیار سے نماز نہیں پڑھے گا، اور جب باری تعالیٰ کے علم وارادہ میں زید کا اختیار بھی ہے تو لازمی طور پر اس کا نماز پڑھنا اور نہ پڑھنا اختیاری ہوا بندہ مجبور نہ رہا۔

فَاِنْ قِيْلَ فَيَكُوْنُ فِعْلُهُ الْاِخْتِيَارِيُّ وَاجِبًا اَوْ مُمْتَنِعًا وَهٰذَا يُنَافِي الْاِخْتِيَارَ قُلْنَا اَنَّهُ مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ الْوُجُوْبَ بِالْاِخْتِيَارِ مُحَقِّقٌ لِلْاِخْتِيَارِ لَامُنَافٍ لَهُ. وَاَيْضًا مَنْقُوْضٌ بِاَفْعَالِ الْبَارِى تَعَالٰى.

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ پھر تو بندہ کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا، اور یہ اختیار کے منافی ہے، ہم جواب میں کہیں گے کہ یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ اختیار کے ساتھ فعل کا وجوب اختیار کو ثابت کرنے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے نیز یہ اعتراض افعال باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔

تشریح: یہ مذکورہ جواب پر ایک اعتراض ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی فعل کے اختیاری ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ فعل نہ واجب ہو اور نہ ممتنع ہو بلکہ ممکن ہو، جہاں وجوب آئے گا یا امتناع تو وہ فعل اختیاری نہیں ہو سکتا اور آپ نے ابھی جو جواب دیا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ بندہ کا اس فعل کو کرنا اختیاری تو ہوگا لیکن واجب اور ضروری بھی ہوگا، اور اس کا ترک ممتنع ہوگا، کیونکہ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کے خلاف ہو نہیں سکتا۔ بہر حال آپ کے جواب کے اندر یہ بات موجود ہے کہ بندہ جو فعل اپنے اختیار وارادہ سے کرے گا وہ واجب ہوگا اور اس کا ترک ممتنع ہوگا تو جب وجوب اور امتناع آ گیا تو اختیار کہاں رہا بندہ تو فعل یا ترک پر مجبور ہو گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ جو فعل اختیاری طور پر واجب ہو وہ اختیار کے منافی ہے اور اختیار کو ختم کر دیتا ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اختیاری طور پر فعل کا واجب ہونا اختیار کے منافی نہیں ہے بلکہ وہ اختیار کو اور زیادہ موکد اور مضبوط کرتا ہے۔

آگے شارحؒ فرماتے ہیں کہ جبریہ کا مذکورہ اعتراض افعال باری سے ٹوٹ جاتا ہے اور ختم ہو جاتا ہے اس لئے کہ انہوں نے ہم پر یہ الزام قائم کیا تھا کہ اگر باری تعالیٰ کا ارادہ اور علم ہر فعل کے ساتھ متعلق ہوگا تو چونکہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور علم کے خلاف کوئی کام نہیں ہوتا اس لئے بندہ کا مجبور ہونا لازم آئے گا، تو ہم بھی ان پر الزام قائم کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ جب کوئی کام کرتا ہے تو وہ بھی پہلے اس کا ارادہ کرتا ہے یعنی اس فعل کے کرنے کا ارادہ پہلے کرتا ہے پھر اس فعل کو کرتا ہے یہی تمہارا بھی عقیدہ ہے تو جب باری تعالیٰ کا ارادہ اپنے افعال کے ساتھ متعلق ہوگا تو ان افعال کا وجود واجب ہوگا اور اس کا عدم ممتنع ہوگا تو خود اللہ تعالیٰ کا مجبور ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور علم کے خلاف نہیں ہوسکتا۔ بہر حال اگر وجوب بالاختیار کو اختیار کے منافی مانو گے تو پھر اللہ تعالیٰ کا مجبور ہونا لازم آئے گا، لہٰذا جو تم اس کا جواب دو گے وہی ہم اس کا جواب دیں گے، اور ظاہر ہے کہ اس کا جواب یہی ہوگا کہ وجوب بالاختیار یعنی فعل کا اختیاری طور پر واجب ہونا اختیار کے منافی نہیں ہے کہ اختیار کو ختم کردے، بلکہ اختیار کو اور زیادہ مضبوط کرتا ہے، اور یہی جواب تمہارے اس مذکورہ اعتراض کا بھی ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ لَامَعْنٰى لِكَوْنِ الْعَبْدِ فَاعِلًا بِالْاِخْتِيَارِ اِلَّا كَوْنُهٗ مُوْجِدًا لِاَفْعَالِهٖ بِالْقَصْدِ وَالْاِرَادَةِ وَقَدْ سَبَقَ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى مُسْتَقِلٌّ بِخَلْقِ الْاَفْعَالِ وَاِيْجَادِهَا وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ الْمَقْدُوْرَ الْوَاحِدَ لَايَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ مُسْتَقِلَّتَيْنِ ۔ قُلْنَا لَاكَلَامَ فِيْ قُوَّةِ هٰذَا الْكَلَامِ وَمَتَانَتِهٖ اِلَّا اَنَّهٗ لَمَّا ثَبَتَ بِالْبُرْهَانِ اَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَبِالضَّرُوْرَةِ اَنَّ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ وَاِرَادَتِهٖ مَدْخَلًا فِيْ بَعْضِ الْاَفْعَالِ كَحَرَكَةِ الْبَطْشِ دُوْنَ الْبَعْضِ كَحَرَكَةِ الْاِرْتِعَاشِ اِحْتَجْنَا فِي التَّفَصِّيْ عَنْ هٰذَا الْمَضِيْقِ اِلَى الْقَوْلِ بِاَنَّ اللّٰهَ خَالِقٌ وَالْعَبْدَ كَاسِبٌ وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ صَرْفَ الْعَبْدِ قُدْرَتَهٗ وَاِرَادَتَهٗ اِلَى الْفِعْلِ كَسْبٌ وَاِيْجَادُ اللّٰهِ تَعَالَى الْفِعْلَ عَقِيْبَ ذٰلِكَ خَلْقٌ وَالْمَقْدُوْرُ الْوَاحِدُ دَاخِلٌ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ لٰكِنْ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ فَالْفِعْلُ مَقْدُوْرُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ الْاِيْجَادِ وَمَقْدُوْرُ الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكَسْبِ وَهٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْمَعْنٰى ضَرُوْرِيٌّ وَاِنْ لَّمْ نَقْدِرْ عَلٰى اَزْيَدَ مِنْ ذٰلِكَ فِيْ تَلْخِيْصِ الْعِبَارَةِ الْمُفْصِحَةِ عَنْ تَحْقِيْقِ كَوْنِ فِعْلِ الْعَبْدِ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاِيْجَادِهٖ مَعَ مَا لِلْعَبْدِ فِيْهِ مِنَ الْقُدْرَةِ وَالْاِخْتِيَارِ ولهم فى الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب واقعٌ بِاٰلَةٍ وَالْخَلْقَ لَابِاٰلَةٍ وَالْكَسْبُ مَقْدُوْرٌ وَقَعَ فِيْ مَحَلِّ قُدْرَتِهٖ وَالْخَلْقُ لَافِيْ مَحَلِّ قُدْرَتِهٖ وَالْكَسْبُ لَايَصِحُّ اِنْفِرَادُ الْقَادِرِبِهٖ وَالْخَلْقُ يَصِحُّ.

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ بندہ کے فاعل بالاختیار ہونے کا کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ وہ بالارادہ اپنے افعال کا موجد ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کے خلق اور اس کے ایجاد میں مستقل ہیں، اور یہ بھی معلوم ہے کہ ایک مقدور دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوتا تو ہم جواب دیں گے کہ اس کلام کی قوت

اور اس کی مضبوطی میں کوئی کلام نہیں مگر یہ کہ جب دلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور بدیہی طور پر یہ ثابت ہے کہ بندہ کی قدرت اور ارادہ کو بھی بعض افعال میں دخل ہے جیسے کہ پکڑنے کی حرکت میں اور بعض افعال میں دخل نہیں ہے جیسے رعشہ کی حرکت میں تو اس تنگی اور مشکل سے چھٹکارا حاصل کرنے کے سلسلہ میں ہم کو یہ کہنے کی ضرورت پیش آئی کہ اللہ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے۔ اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ فعل کی جانب بندہ کا اپنی قدرت اور ارادہ کو متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو موجود کر دینا خلق ہے اور ایک مقدور دو قدرتوں کے تحت داخل ہے لیکن دو مختلف جہتوں سے کیونکہ فعل اللہ کا مقدور ہے ایجاد کی جہت سے اور بندہ کا مقدور ہے کسب کی جہت سے۔

اور اتنی بات تو بدیہی ہے اگر چہ ہم اس سے زیادہ پر قادر نہیں ہیں اس مفصل عبارت کو مختصر کرنے میں جو اس تحقیق سے متعلق ہے کہ فعل عبد اللہ تعالیٰ کے خلق اور اس کے ایجاد کا نتیجہ ہے اس میں بندہ کی قدرت اور اختیار کے باوجود، اور خلق اور کسب کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں مثلاً کسب آلہ کے ذریعہ واقع ہے اور خلق بغیر آلہ کے، اور کسب ایسا مقدور ہے جو اپنی قدرت کے محل میں واقع ہے اور خلق اپنی قدرت کے محل میں واقع نہیں ہے اور کسب میں قادر کا منفرد اور مستقل ہونا صحیح نہیں ہے اور خلق میں صحیح ہے۔

تشریح: اہل سنت کا جو نظریہ ہے کہ بندہ فاعل مختار ہے اس پر جبریہ کی طرف سے یہ اعتراض ہے کہ ایک ہی فعل کا خالق تم اللہ تعالیٰ کو قرار دیتے ہو اور بندہ کو بھی فاعل مختار قرار دیتے ہو یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ اختیار کے معنی یہ ہیں کہ جب وہ چاہے کرے اور جب چاہے نہ کرے، تو جب آپ نے بندہ کو فاعل مختار مانا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ آپ نے یہ بھی مانا کہ وہ اپنے افعال کا موجد ہے اور اس پر قادر ہے۔ اور دوسری طرف آپ یہ بھی کہتے ہیں کہ افعال عباد کا خالق اور موجد اللہ تعالیٰ ہے لہٰذا وہ بھی قادر ہوا، تو اس نظریہ سے ایک مقدور کے لئے یعنی فعل عبد کے لئے دو قادر کا ہونا لازم آتا ہے اور مقدور ایک ہو اور قادر دو ہوں یہ محال ہے اور یہ محال لازم آیا ہے بندہ کو فاعل مختار ماننے سے لہٰذا ثابت ہوا کہ بندہ فاعل مختار نہیں ہے بلکہ اپنے افعال میں مجبور محض ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے اس کو ایک مثال سے سمجھو! ایک قلم ہے زید کہتا ہے کہ میں نے اس قلم کو بنایا ہے اور عمر کہتا ہے کہ میں نے اس قلم کو بنایا ہے تو کیا ہو سکتا ہے کہ دونوں نے اس قلم کو بنایا ہے ہرگز نہیں لیکن اس قلم کی کئی حیثیتیں ہیں: ڈیزائن، مٹیریل۔ تو اگر حیثیتیں بدل جائیں تو دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں اس طرح کہ زید کہتا ہے کہ میں نے اس قلم کو بنایا ہے اس حیثیت سے کہ اس کے ڈیزائن کا موجد میں ہوں، عمر کہتا ہے کہ میں نے بنایا ہے اس حیثیت سے کہ اس کے لئے آلات و اسباب وغیرہ کا استعمال کرنے والا میں ہوں۔ تو جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ ایک مقدور کے لئے دو قادر کا ہونا اس وقت محال ہے جبکہ دونوں ایک ہی حیثیت سے ہوں لیکن اگر حیثیت بدل جائے تو ایک مقدور کا دو قادر ہو سکتا ہے، تو ہم جو ایک فعل کا قادر اللہ اور بندہ دونوں کو قرار

دیتے ہیں دو حیثیت سے ہے، فعل عبد مقدور ہے اللہ تعالیٰ کا خلق کے اعتبار سے اور بندہ کا مقدور ہے اکتساب کے اعتبار سے، لہٰذا جب حیثیت بدل گئی تو اب کوئی اعتراض نہیں وارد ہوگا۔

قولہ وتحقیقہ ان صرف العبد الخ اس جواب کی حقیقت یہ ہے کہ بندہ جب کسی کام کا ارادہ کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے تو اس پر نتیجہ کا مرتب ہونا بندہ کے اختیار میں نہیں ہے بلکہ اس کے اختیار میں صرف اتنا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی قدرت سے اسباب ظاہرہ کو اختیار کرے، اس پر نتیجہ کا مرتب کرنا اللہ کے اختیار میں ہے، یعنی اس فعل کو موجود کرنا اللہ کے اختیار میں ہے لہٰذا بندہ کا اپنے ارادہ اور قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس پر نتیجہ مرتب کرنا اور اس فعل کو موجود کر دینا خلق ہے۔ مثلاً زید اگر کسی کو مارنا چاہتا ہے تو اس کے اختیار میں صرف اتنا ہے کہ وہ ضرب کے اسباب کو اختیار کرے، مثلاً جلدی سے اٹھے، اس کو پکڑے اور ہاتھ سے اس کو مارے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ زید کو لگ بھی جائے اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ بھاگ جائے، لہٰذا اس پر نتیجہ مرتب کرنا اللہ کے اختیار میں ہے، اس تحقیق سے یہ معلوم ہوگیا کہ خلق اور کسب میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ کسب نام ہے ان اسباب ظاہر کو اختیار کرنے کا جو کاسب کی قدرت اور اختیار میں ہے اور خلق نام ہے اس پر نتیجہ مرتب کرنے کا جو بندہ کے اختیار میں نہیں ہے بلکہ اللہ کے اختیار میں ہے۔

قولہ ولھم فی الفرق بینھما: خلق اور کسب کے درمیان ایک فرق یہ ہے جو ابھی بیان کیا گیا اس کے علاوہ تین فرق اور بیان کئے جارہے ہیں: (۱) کسب نام ہے اس فعل کا جو اسباب ظاہرہ کا مثلاً اعضاء وغیرہ کا محتاج ہے اور خلق نام ہے اس فعل کا جو اس کا محتاج نہیں ہے۔

(۲) خالق قدرت رکھتا ہے فعل کے کرنے پر اور کاسب بھی قدرت رکھتا ہے اس کے کرنے پر لیکن کاسب جو عمل کرتا ہے اس کا اثر کاسب کی ذات سے متعلق ہوتا ہے اور اس پر ظاہر ہوتا ہے اور خالق جو عمل کرتا ہے اس کا اثر اور ظہور خالق کی ذات پر نہیں ہوتا مثلاً زید نے جب نماز پڑھی تو اس کا اثر صرف زید کے جسم پر ظاہر ہوا اور اللہ تعالیٰ جو خالق ہیں ان کی ذات کے اوپر یہ ظاہر نہیں ہوا۔

(۳) کسب نام ہے ایک ایسے فعل کا جس کا فاعل اس کے کرنے میں مستقل بالذات نہیں ہوتا اور خلق نام ہے ایسے فعل کا جس کا خالق اس کے کرنے میں مستقل بالذات ہوتا ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ فَقَدْ اَثْبَتُّمْ مَا نَسَبْتُمْ اِلَى الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ اِثْبَاتِ الشِّرْكَةِ قُلْنَا الشِّرْكَةُ اَنْ يَّجْتَمِعَ اِثْنَانِ عَلٰى شَيْءٍ وَيَتَفَرَّدَ كُلٌّ مِنْهُمَا بِمَا هُوَ لَهٗ دُوْنَ الْاٰخَرِ كَشُرَكَاءِ الْقَرْيَةِ وَالْمَحَلَّةِ وَكَمَا اِذَا جُعِلَ الْعَبْدُ خَالِقًا لِاَفْعَالِهٖ وَالصَّانِعُ خَالِقًا لِسَائِرِ الْاَعْرَاضِ وَالْاَجْسَامِ بِخِلَافِ مَا اِذَا اُضِيْفَ اَمْرٌ اِلٰى شَيْئَيْنِ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ كَالْاَرْضِ تَكُوْنُ مِلْكًا لِلّٰهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ التَّخْلِيْقِ وَلِلْعِبَادِ بِجِهَةِ ثُبُوْتِ التَّصَرُّفِ وَكَفِعْلِ الْعَبْدِ يُنْسَبُ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ التَّخْلِيْقِ وَاِلَى الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكَسْبِ.

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ تم نے وہی شرکت ثابت کی جس کی نسبت تم نے معتزلہ کی طرف کی ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ شرکت تو یہ ہے کہ ایک چیز پر دو آدمی مجتمع ہوں پھر ہر ایک اپنے حصہ میں منفرد اور تنہا ہو دوسرا شریک نہ ہو جیسے قریہ اور محلہ کے شرکاء اور جیسے اس وقت جبکہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا جائے۔ اور اللہ تعالیٰ کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق قرار دیا جائے، برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی چیز کی نسبت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو جیسے زمین اللہ کی ملک ہے تخلیق کی جہت سے اور بندہ کی ملک ہے حق تصرف ہونے کی جہت سے اور جیسے فعل عبد اللہ تعالیٰ کی طرف خلق کی جہت سے منسوب ہوتا ہے اور بندہ کی طرف کسب کی جہت سے منسوب ہوتا ہے۔

تشریح: معتزلہ کا یہ کہنا تھا کہ بندہ اپنے افعال اختیار یہ کا خود خالق ہے، اس پر بعض علماء نے یہ کہا کہ وہ گمراہ ہیں اس لئے کہ انہوں نے جو کام صرف اللہ کا تھا اس میں بندہ کو بھی شریک قرار دے دیا، یعنی خالق ہونے میں بندہ کو اللہ تعالیٰ کا شریک قرار دے دیا، یہاں یہ اعتراض ہے کہ آپ بھی ایک فعل کی قدرت میں دو کو یعنی بندہ اور اللہ تعالیٰ کو شریک قرار دے رہے ہیں اس لئے کہ آپ یہ کہتے ہیں کہ فعل عبد کا قادر جس طرح اللہ ہے اسی طرح بندہ بھی ہے تو اس سے بھی بندہ کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنا لازم آیا لہٰذا جو بات تم معتزلہ کی طرف منسوب کر رہے تھے وہی بات تو تم خود کہہ رہے ہو۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا جو منافی توحید ہے اس کی حقیقت کیا ہے؟ پہلے اس کو سمجھے اس کی حقیقت یہ ہے کہ کسی کو اس طرح شریک کرنا کہ ہر ایک کا حصہ الگ الگ ہو ایک کو دوسرے کے حصہ میں دخل دینے کا حق نہ ہو جیسے کسی قریہ اور محلہ کے شرکاء کہ جس کے باشندہ ہونے میں سب لوگ اس طرح شریک ہیں کہ ہر ایک کا الگ الگ اپنا مکان ہے جس میں دوسرے کو دخل دینے کا کوئی حق نہیں، تو یہ شرکت منافی توحید ہے۔ اور ایسی شرکت کا الزام معتزلہ پر عائد ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے خالقیت میں اللہ کے ساتھ بندہ کو اس طرح شریک کر رکھا ہے کہ ہر ایک کا حصہ الگ الگ ہے کہ بندہ تو اپنے افعال کا خالق ہے اور اللہ تعالیٰ اجسام اور اعراض کے خالق ہیں، لیکن اگر شرکت کی یہ صورت نہ ہو بلکہ شرکت دو مختلف حیثیتوں سے ہو اور ایک کو دوسرے کے حصہ میں دخل دینے کا حق ہو تو یہ شرکت منافی توحید نہیں ہے جیسے زمین کی ملکیت میں اللہ اور بندہ دونوں شریک ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ زمین اللہ کی ملک ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ زمین زید کی ملک ہے لیکن یہ شرکت دو مختلف حیثیت سے ہے یہ زمین اللہ کی ملک ہے خلق کے اعتبار سے اور یہ زمین بندہ کی ملک ہے تصرف کے اعتبار سے۔ چناں چہ اللہ کی زمین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ اللہ کی مخلوق ہے اور بندہ کی زمین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ کو اس میں تصرف کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح ابھی ہم نے جو کہا کہ بندہ اور اللہ تعالیٰ دونوں فعل پر قادر ہیں اور یہ فعل دونوں کا مقدور ہے تو یہ دو حیثیت سے ہے، بندہ قادر ہے کاسب ہونے کی حیثیت سے اور اللہ تعالیٰ قادر ہیں خالق ہونے کی حیثیت سے۔ چناں چہ اللہ کا مقدور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ اس کے خلق پر قادر ہے اور بندہ کا مقدور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ اس کے کسب پر قادر ہے۔ اور

کاسب محتاج ہوتا ہے لہٰذا بندہ محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ کسی چیز کے محتاج نہیں ہیں اور اللہ تعالیٰ کو بندہ کے کسب میں دخل دینے کا حق اور اختیار ہے اس لئے یہ شرکت منافی توحید نہیں ہے اور جب یہ شرکت منافی توحید نہیں تو اب کوئی اشکال بھی نہیں رہا۔

فَاِنْ قِيْلَ فَكَيْفَ كَانَ كَسْبُ الْقَبِيْحِ قَبِيْحًا سَفْهًا مُوْجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ بِخِلَافِ خَلْقِهٖ قُلْنَا لِاَنَّهٗ قَدْ ثَبَتَ اَنَّ الْخَالِقَ حَكِيْمٌ لَايَخْلُقُ شَيْئًا اِلَّا وَلَهٗ عَاقِبَةٌ حَمِيْدَةٌ وَاِنْ لَمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهَا فَجَزَمْنَا بِاَنَّا مَانَسْتَقْبِحُهٗ مِنَ الْاَفْعَالِ قَدْيَكُوْنُ لَهٗ فِيْهَا حِكَمٌ وَمَصَالِحُ كَمَافِيْ خَلْقِ الْاَجْسَامِ الْخَبِيْثَةِ الضَّارَّةِ الْمُؤْلِمَةِ بِخِلَافِ الْكَاسِبِ فَاِنَّهٗ قَدْ يَفْعَلُ الْحَسَنَ وَقَدْ يَفْعَلُ الْقَبِيْحَ فَجَعَلْنَا كَسْبَهٗ لِلْقَبِيْحِ مَعَ وُرُوْدِ النَّهْيِ عَنْهُ قَبِيْحًا سَفْهًا مُوْجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ وَالْعِقَابِ

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ کیسے قبیح کا کسب قبیح حماقت اور مستحق ذم ہونے کا باعث ہے برخلاف خلق قبیح کے (کہ وہ ایسا نہیں ہے) ہم جواب دیں گے کہ یہ بات ثابت ہے کہ خالق حکیم ہے کوئی چیز نہیں پیدا کرتا ہے مگر یہ کہ اس کے لئے اچھا انجام ہوتا ہے اگر چہ ہم اس سے واقف نہ ہوں تو ہم نے یقین کرلیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں کبھی اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہوتی ہیں جیسے کہ مضر تکلیف دہ اجسام خبیثہ کے پیدا کرنے میں برخلاف کاسب کے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے اور کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے نہی وارد ہونے کے باوجود اس کے کسب قبیح کو قبیح اور حماقت اور مستحق ذم وعقاب ہونے کا باعث قرار دیا۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا جو یہ نظریہ ہے کہ فعل عبد میں جس طرح اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور خلق کا دخل ہے اسی طرح بندہ کے ارادہ اور کسب کا بھی دخل ہے اس پر معتزلہ کا یہ اعتراض ہے کہ جب اس میں دونوں کا دخل ہے، تو مثلاً زید نے چوری کیا تو یہ فعل سرقہ اس اعتبار سے کہ یہ زید کا فعل ہے اور اس کے کسب کا نتیجہ ہے آپ اس کو قبیح کہتے ہو اور اس کو مجرم گردانتے ہو تو اس اعتبار سے کہ یہ اللہ کا فعل ہے اور اس کے خلق کا نتیجہ ہے اس کو بھی قبیح کہنا چاہئے اس لئے کہ جب اس فعل میں دونوں کی نسبت ہے لہٰذا حکم بھی یکساں ہونا چاہئے حالانکہ تم بندہ کے فعل کو قبیح کہتے ہو اور اللہ تعالیٰ کے فعل کو قبیح نہیں کہتے ہو؟

اس کا جواب سمجھنے سے پہلے ایک مثال سمجھئے کہ جب حضرت خضر علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ایک ساتھ ہو کر سفر کیا اور اسی دوران جب حضرت خضر علیہ السلام نے ایک بچہ کو قتل کر دیا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس فعل کو قبیح سمجھا تو یہاں ایک ہی فعل ہے لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام اس کو قبیح سمجھ رہے ہیں اور حضرت خضرؑ اس کو حسن سمجھ رہے ہیں وجہ یہ ہے کہ جو شخص یہ جانتا ہے کہ اس میں یہ حکمتیں ہیں تو وہ اس کو حسن سمجھتا ہے اور جو ان حکمتوں کو نہیں جانتا ہے وہ اس کو قبیح سمجھتا ہے، یہی جواب یہاں ہے کہ بندہ جو حکیم نہیں ہے صرف کاسب ہے اس بناء پر وہ جب کسی ایسے فعل کو کرتا ہے جس کی قباحت اور ممانعت شریعت میں بیان کی گئی ہے تو ہم اس اعتبار سے اس کے کسب قبیح کو قبیح کہتے ہیں اور اس کو مجرم گردانتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ جو اس

کے خالق ہیں وہ علیم وحکیم ہیں وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں اس میں کیا کیا حکمتیں اور مصلحتیں ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے جانور ایسے ہیں جو انتہائی پلید اور گندے ہیں جیسے سور وغیرہ اور بہت سے اجسام ایسے ہیں جو بہت ہی موذی ہیں جیسے سانپ اور بچھو وغیرہ لیکن اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ اس میں کتنی حکمتیں اور مصلحتیں ہیں ان ہی مصالح کی بناء پر ہم اللہ تعالیٰ کے خلق قبیح کو قبیح نہیں کہتے بلکہ حسن کہتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ کسب قبیح جو بندہ کا فعل ہے یہ قبیح اس لئے ہے کہ اس میں کوئی حکمت ومصلحت نہیں ہوتی بلکہ خلاف مصلحت ہوتا ہے اور خلق قبیح جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے وہ حکمتوں سے بھرا ہوتا ہے اس بناء پر یہ قبیح نہیں ہوسکتا۔

وَالْحَسَنُ مِنْهَا اَیْ مِنْ اَفْعَالِ الْعِبَادِ وَهُوَ مَا يَكُوْنُ مُتَعَلَّقَ الْمَدْحِ فِي الْعَاجِلِ وَالثَّوَابِ فِي الْآجِلِ وَالْاَحْسَنُ اَنْ يُفَسَّرَ بِمَا لَا يَكُوْنُ مُتَعَلَّقًا لِلذَّمِّ وَالْعِقَابِ لِيَشْمُلَ الْمُبَاحَ بِرِضَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَیْ بِاِرَادَتِهٖ مِنْ غَيْرِ اِعْتِرَاضٍ وَالْقَبِيْحُ مِنْهَا وَهُوَ مَا يَكُوْنُ مُتَعَلَّقَ الذَّمِّ فِي الْعَاجِلِ وَالْعِقَابِ فِي الْآجِلِ لَيْسَ بِرِضَائِهٖ لِمَا عَلَيْهِ مِنَ الْاِعْتِرَاضِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ـ يَعْنِيْ اَنَّ الْاِرَادَةَ وَالْمَشِيْئَةَ وَالتَّقْدِيْرَ يَتَعَلَّقُ بِالْكُلِّ وَالرِّضَاءُ وَالْمَحَبَّةُ وَالْاَمْرُ لَا يَتَعَلَّقُ اِلَّا بِالْحَسَنِ دُوْنَ الْقَبِيْحِ۔

ترجمہ: اور بندوں کے اچھے افعال یعنی وہ افعال جن سے دنیا میں مدح کا اور آخرت میں ثواب کا تعلق ہو اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ وہ افعال مراد لئے جائیں جن سے مذمت اور عقاب کا تعلق نہ ہو تاکہ مباح کو شامل ہوجائے، (بہرحال اچھے افعال) اللہ تعالیٰ کی رضا سے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے ہے بندہ پر بغیر کسی اعتراض کے اور برے افعال اور وہی وہ ہیں جن سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا تعلق ہو اللہ تعالیٰ کی رضا سے نہیں ہیں اس لئے کہ اس پر اللہ تعالیٰ کو اعتراض ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ وہ اپنے بندوں کے لئے کفر کو پسند نہیں کرتا یعنی ارادہ اور مشیت اور تقدیر تمام افعال عباد سے متعلق ہے اور رضا اور محبت اور امر صرف اچھے افعال سے متعلق ہے، برے افعال سے نہیں۔

تشریح: مصنفؒ کا مقصود یہ ہے کہ جتنے بھی افعال عباد ہیں سب اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت اور قضا سے وابستہ ہیں اور بندہ کے ہر فعل کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ اور قضا متعلق ہے لیکن اس کی رضا اور محبت اور امر کا تعلق صرف فعل حسن کے ساتھ ہے فعل قبیح کے ساتھ نہیں ہے، کیونکہ ارادہ کے لئے رضا کا ہونا ضروری نہیں ہے مثلاً آپ بیمار ہوتے ہیں اور ڈاکٹر کسی کڑوی دوا کو تجویز کرتا ہے تو آپ اس دوا کے کھانے کا تو ارادہ کرتے ہیں لیکن اس کو پسند نہیں کرتے دیکھئے یہاں ارادہ تو پایا گیا لیکن رضا اور محبت نہیں پائی گئی، اس نظریہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں "ان اللّٰہ لا یرضٰی لعبادہ الکفر" یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لئے کفر کو پسند نہیں کرتے، کیونکہ رضا کہتے ہیں ایسے ارادے کو جس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی اعتراض اور مواخذہ

نہ ہو، اور کفر اور اسی طرح دوسرے افعال قبیحہ اگرچہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے وجود میں آتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر اعتراض ہے اور بندوں کا مواخذہ بھی ہے اس لئے اس سے رضا کا تعلق نہیں ہوگا۔

اب یہ سمجھئے! کہ فعل حسن اور فعل قبیح کونسے فعل کہلاتے ہیں ان کی تعریف کیا ہے؟ تاکہ آپ فعل قبیح کو پہچان کر ان سے بچ سکیں، کسی فعل کے حسن اور قبح کے تین معنی آتے ہیں۔

(۱) ہر وہ فعل جو انسان کو طبعاً پسند ہو وہ حسن ہے اور وہ فعل جو انسان کو طبعاً پسند نہ ہو وہ قبیح ہے۔

(۲) جس فعل کو اہل علم اور اہل عقل باعث کمال سمجھتے ہیں وہ حسن ہے اور جس کو باعث ملامت سمجھتے ہیں وہ قبیح ہے، مثلاً صدق اور کذب، شجاعت اور جبن یعنی بزدلی، ہر مذہب والا صدق و شجاعت کو باعث کمال سمجھتا ہے اور کذب اور بزدلی کو باعث مذمت سمجھتا ہے۔

(۳) ہر وہ فعل جو فاعل کو دنیا میں باعث مدح اور آخرت میں باعث ثواب بناتا ہے وہ فعل حسن ہے اور جو فعل فاعل کو دنیا میں باعث مذمت اور آخرت میں باعث عذاب بناتا ہے وہ فعل قبیح ہے۔

تو پہلے اور دوسرے معنی کا فیصلہ عقل کرے گی اور تیسرے معنی کا مدار شریعت ہے لیکن معتزلہ کے یہاں اس کا بھی مدار عقل ہے یعنی معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ فعل کے حسن و قبح کے بارے میں صرف عقل فیصلہ کرے گی کہ کون فعل حسن ہے اور کون فعل قبیح ہے، اور اہل سنت کہتے ہیں کہ اس کا فیصلہ شریعت بھی کرے گی۔

قولہ والاحسن ان یفسر: فعل حسن اور فعل قبیح کی جو تیسری تعریف شارحؒ نے کی ہے اس کے اعتبار سے جو مباح چیزیں ہیں مثلاً چلنا، پھرنا، سونا، جاگنا وغیرہ دونوں سے خارج ہو جائیں گی، کسی میں بھی داخل نہ ہوں گی نہ فعل حسن میں اور نہ فعل قبیح میں کیونکہ فعل مباح جس طرح باعث مذمت اور عقاب نہیں ہے اسی طرح باعث مدح و ثواب بھی نہیں ہے اس لئے شارحؒ نے فرمایا کہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ فعل حسن سے وہ فعل مراد لیا جائے جس پر دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا ترتب نہ ہو، اور فعل قبیح سے وہ فعل مراد لیا جائے جس پر دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا ترتب ہو، لہٰذا اب جو چیزیں مباح ہیں وہ فعل حسن میں داخل ہو جائیں گی اس لئے کہ اس پر بھی دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا ترتب نہیں ہوتا۔ اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادے اور مشیت اور تقدیر و قضا کا تعلق انسان کے ہر فعل کے ساتھ ہوتا ہے چاہے خیر ہو یا شر، لیکن اللہ تعالیٰ کی رضا اور محبت اور امر کا تعلق صرف افعال خیر کے ساتھ ہے، افعال شر کے ساتھ نہیں ہے۔

وَالْاِسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَهِيَ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِيْ يَكُوْنُ بِهَا الْفِعْلُ اِشَارَةٌ اِلٰى مَاذَكَرَهُ صَاحِبُ التَّبْصِرَةِ مِنْ اَنَّهَا عَرَضٌ يَخْلُقُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِي الْحَيْوَانِ يَفْعَلُ بِهِ الْاَفْعَالَ الْاِخْتِيَارِيَّةَ وَهِيَ عِلَّةٌ لِلْفِعْلِ وَالْجُمْهُوْرُ عَلٰى اَنَّهَا شَرْطٌ لِاَدَاءِ الْفِعْلِ لَاعِلَّةٌ وَبِالْجُمْلَةِ هِيَ صِفَةٌ يَخْلُقُهَا اللّٰهُ تَعَالٰى عِنْدَ قَصْدِ اِكْتِسَابِ الْفِعْلِ بَعْدَ سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ فَاِنْ

قَصَدَ فِعْلَ الْخَيْرِ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى قُدْرَةَ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَحِقُّ الْمَدْحَ وَالثَّوَابَ وَاِنْ قَصَدَ فِعْلَ الشَّرِّ خَلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى قُدْرَةَ فِعْلِ الشَّرِّ فَكَانَ هُوَ الْمُضَيِّعُ لِقُدْرَةِ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَلِهٰذَا ذَمَّ الْكَافِرُوْنَ بِاَنَّهُمْ لَايَسْتَطِيْعُوْنَ السَّمْعَ وَاِذَا كَانَتِ الْاِسْتِطَاعَةُ عَرْضًا وَجَبَ اَنْ تَكُوْنَ مُقَارِنَةً لِلْفِعْلِ بِالزَّمَانِ لَاسَابِقَةً عَلَيْهِ وَاِلَّا لَزِمَ وُقُوْعُ الْفِعْلِ بِلَااِسْتِطَاعَةٍ وَقُدْرَةٍ عَلَيْهِ لِمَامَرَّ مِنْ اِمْتِنَاعِ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ۔

ترجمه :اوراستطاعت فعل کے ساتھ ہے برخلاف معتزلہ کےاوروہ حقیقت میں وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ فعل موجود ہوتا ہےاس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے، یعنی یہ کہ استطاعت ایک عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ جاندار میں پیدا کرتے ہیں، اس کے ذریعہ وہ جاندارافعال اختیاریہ انجام دیتا ہے، اوروہ فعل کی علت ہےاور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ یعنی استطاعت اداء فعل کے لئے شرط ہے علت نہیں ہے۔اور بہرحال وہ ایسی صفت ہے جس کو اللہ تعالیٰ فعل کے اکتساب کے ارادہ کے وقت پیدا فرماتے ہیں، اسباب وآلات کی سلامتی کے بعد پس اگر نیک کام کا ارادہ کرے تو نیک کام کرنے کی قدرت اللہ تعالیٰ پیدا فرمادیتے ہیں تو وہ مدح وثواب کا مستحق ہوتا ہےاوراگر برے کام کا ارادہ کرے تو اللہ تعالیٰ برے کام کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں، تو وہ نیک کام کی قدرت کو ضائع کرنے والا ہےاس لئے وہ مذمت اورعقاب کا مستحق ہوتا ہےاوراسی وجہ سے یہ کہہ کر کفار کی مذمت کی گئی کہ وہ حق بات سننے کی استطاعت نہیں رکھتے،اور جب استطاعت عرض ہے تو ضروری ہے کہ وہ زمانہ کے ساتھ فعل کا مقارن ہو اس پر مقدم نہ ہو ورنہ فعل کا اس پر بغیر استطاعت اور قدرت کے واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ بقاء عرض کا ممتنع ہونا گذر چکا ہے۔

تشریح :افعال عباد کے بارے میں معتزلہ کا نظریہ یہ تھا کہ بندہ خود اس کا خالق ہےاوراہل سنت اگرچہ خالق نہیں مانتے لیکن اس کا دخل مانتے ہیں، بہرحال اہل سنت بندہ کو کچھ مختار مانتے ہیں تو اب سوال یہ ہے کہ بندہ کو جو فعل کرنے پر استطاعت حاصل ہے یہ کب حاصل ہوتی ہے، فعل کے کرتے وقت یا کرنے سے پہلے؟ مثلاً ہمیں یہ اختیار ہے کہ چاہیں تو اٹھ کر چل دیں یا ایک دو گھنٹہ بیٹھے رہیں تو اب ہم کو چلنے کی استطاعت کب حاصل ہوتی ہے؟ اس میں اختلاف ہے:اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ جب ہم چلنا شروع کریں گے تب یہ استطاعت وقدرت حاصل ہوتی ہے، یعنی بندہ جب فعل کا ارادہ کرتا ہے تب اللہ تعالیٰ اس کے اندر قدرت پیدا فرمادیتے ہیں جس کے ساتھ ہی فعل موجود ہوجاتا ہے، فعل سے پہلے یہ قدرت موجود نہیں ہوتی،اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ چلنے سے پہلے ہی یہ قدرت حاصل ہوتی ہے یعنی بندہ کے اندر یہ قدرت فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے تاکہ غیر مستطیع کو فعل کا مکلف بنانا لازم نہ آئے اور فعل کے ساتھ بھی موجود ہوتی ہے تاکہ بغیر قدرت کے فعل کا موجود ہونا لازم نہ آئے۔

یہ استطاعت جو اہل سنت کے یہاں مع الفعل ہوتی ہےاور معتزلہ کے یہاں قبل الفعل اور مع الفعل دونوں ہوتی ہے،

اس سے کیا مراد ہے؟ اس کو سمجھئے!

لفظ استطاعت کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے:

(۱) استطاعت کسی فعل کے آلات واسباب ظاہرہ کے سلامت رہنے کو کہتے ہیں، اور یہ معنی مجازی ہے اور یہ استطاعت فعل پر مقدم ہوتی ہے اور اسی کی بنیاد پر انسان کو مکلف بنایا جاتا ہے، لہٰذا یہ استطاعت اگر فعل سے پہلے بندہ کو حاصل نہ ہو تو غیر مستطیع کو مکلف بنانا لازم آئے گا جو درست نہیں۔

(۲) استطاعت بندہ کی وہ حقیقی قدرت ہے جس سے فعل وجود میں آتا ہے اور یہ استطاعت کا حقیقی معنی ہے مثلاً جب آپ سفر کا ارادہ کرتے ہیں تو توشہ اور سواری وغیرہ کا بھی انتظام کرتے ہیں، تو ان اسباب ظاہرہ پر بھی استطاعت کا اطلاق ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وللّٰہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا" اس آیت میں استطاعت سے مراد اسباب ظاہر ہیں، اور ان اسباب ظاہرہ کے وجود کے وقت فعل کا وجود ضروری نہیں ہے اور اگر فعل وجود میں آجائے تو کہا جائے گا کہ استطاعت ظاہرہ کے ساتھ استطاعت حقیقی بھی حاصل ہوگئی، اور اگر اسباب ظاہرہ کے اختیار کرنے کے بعد وہ فعل وجود میں نہیں آیا تو کہا جائے گا کہ استطاعت ظاہرہ تو موجود ہے لیکن استطاعت حقیقیہ موجود نہیں ہے، تو اہل سنت اور معتزلہ کا جس استطاعت میں اختلاف ہے اس سے مراد وہ حقیقی قدرت ہے جس سے فعل وجود میں آتا ہے۔

بہر حال وہ استطاعت جس کو اسباب ظاہرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اس کا وجود بالاتفاق فعل سے پہلے ہوتا ہے اور انسان کو جو مکلف بنایا جاتا ہے وہ استطاعت ظاہرہ کی بنیاد پر ہوتا ہے۔

اور وہ استطاعت جو بندہ کی وہ حقیقی قدرت ہے جس سے فعل وجود میں آتا ہے یہ اہل سنت کے یہاں فعل کے ساتھ موجود ہوتی ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ قدرت جس سے فعل کا وجود ہوتا ہے یہ فعل کی علت ہے یا شرط؟ بعض اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ یہ فعل کی علت ہے اور جمہور کے یہاں فعل کی شرط ہے، علت اور شرط میں فرق یہ ہے کہ علت وہ شی ہوتی ہے جو شی کے وجود میں موثر ہو لیکن اس کا جزء نہ ہو، اور شرط وہ ہوتی ہے جو نہ شی کے وجود میں موثر ہو اور نہ جزء ہو البتہ شی کا موقوف علیہ ہو۔

قولہ بالجملۃ ھی صفۃ: اہل سنت کا نظریہ یہ ہے کہ استطاعت اور قدرت فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے اس پر معتزلہ کی طرف سے ایک اشکال ہے جس کا شارح جواب دے رہے ہیں۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ جب قدرت فعل سے پہلے نہیں ہوگی تو فعل خیر نہ کرنے والا مذمت اور عذاب کا مستحق بھی نہ ہوگا بلکہ وہ معذور ہوگا اور اس کو یہ کہنے کی گنجائش ہوگی کہ جب ہم کو پہلے سے اس پر قدرت حاصل نہیں تھی تو پھر ہم کیسے کر سکتے تھے؟

شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت خواہ علت ہو یا شرط بہر حال وہ ایک ایسی صفت ہے جس کو اللہ تعالیٰ اسباب وآلات کی سلامتی کے بعد فعل کا ارادہ کرنے کے وقت بندہ میں پیدا فرما دیتے ہیں اگر بندہ فعل خیر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی قدرت اور اگر فعل شر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں، تو فعل شر کا ارادہ کرنے والے بندہ نے چونکہ خیر کی

قدرت کوضائع کردیا جس کی وجہ سے فعل خیر کا وجود نہیں ہوا اس لئے وہ مذمت اور عقاب کا مستحق ہوا، اگر اس نے خیر کا ارادہ کیا ہوتا تو اللہ تعالیٰ اس کی قدرت پیدا فرماتے اور فعل خیر کا وجود ہوتا اس لئے فعل شر کا کرنے والا معذور نہیں ہوگا۔

قولہ ولهٰذا ذم الکافرین: مطلب یہ ہے کہ چونکہ شر کا ارادہ کرنے والا خیر کی قدرت کو ضائع کرنے والا ہے اس لئے کفار کے بارے میں یہ کہا گیا کہ وہ حق بات سننے کی استطاعت نہیں رکھتے اور اس سے ان کی مذمت مقصود ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان کافروں نے حق بات سننے کا ارادہ ہی نہیں کیا اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر سننے کی قدرت پیدا نہیں کی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی عادت یہ جاری ہے کہ جب بندہ کسی فعل کے کرنے کا ارادہ کرتا ہے تب استطاعت پیدا کرتے ہیں، لہٰذا اگر وہ حق بات کو سننے کا ارادہ کرتے تو اللہ تعالیٰ اس کی استطاعت پیدا فرماتے تو ان لوگوں نے سننے کا ارادہ ترک کر کے قصور کیا اس بناء پر وہ مذمت کے مستحق ہوئے۔

قولہ واذا کانت الاستطاعة عرضا: یہ استطاعت کے فعل کے ساتھ پائے جانے کی دلیل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت ایک عرض ہے اور عرض کا بقاء محال ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اس کا وجود افعال کے ساتھ ہو، افعال پر مقدم نہ ہو یعنی افعال سے پہلے نہ پائی جائے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں اس لئے کہ اگر فعل سے پہلے استطاعت مانو گے تو چونکہ وہ عرض ہے اور عرض کا بقاء محال ہے اس لئے وہ فعل کے پائے جانے تک باقی نہ رہے گی تو فعل کا بغیر استطاعت وقدرت کے پایا جانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہٰذا استطاعت کا فعل سے پہلے پایا جانا بھی باطل ہوگا اور فعل کے ساتھ پایا جانا صحیح اور درست ہوگا۔

فَاِنْ قِیلَ لَوْ سُلِّمَتْ اِسْتِحَالَةُ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ فَلَانِزَاعَ فِیْ اِمْکَانِ تَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ عَقِیْبَ الزَّوَالِ فَمِنْ اَیْنَ یَلْزَمُ وُقُوْعُ الْفِعْلِ بِدُوْنِ الْقُدْرَةِ۔ قُلْنَا اِنَّمَا نَدَّعِی لُزُوْمَ ذٰلِکَ اِذَا کَانَتِ الْقُدْرَةُ الَّتِیْ بِهَا الْفِعْلُ هِیَ الْقُدْرَةُ السَّابِقَةُ وَاَمَّا اِذَا جَعَلْتُمُوْهَا الْمِثْلَ الْمُتَجَدِّدَ الْمُقَارِنَ فَقَدِ اعْتَرَفْتُمْ بِاَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِیْ بِهَا الْفِعْلُ لَاتَکُوْنُ اِلَّا مُقَارِنَةً لَهٗ ثُمَّ اِنِ ادَّعَیْتُمْ اَنَّهٗ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ اَمْثَالٍ سَابِقَةٍ حَتّٰی لَا یُمْکِنُ الفِعلُ بِاَوَّلِ مَا یَحْدُثُ مِنَ القُدرَةِ فَعَلَیْکُمُ الْبَیَانُ.

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ بقائے عرض کا محال ہونا اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو زوال کے بعد نئے نئے امثال پیدا ہونے کے امکان میں کوئی اختلاف نہیں، پس کیسے لازم آئے گا فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا ہم جواب دیں گے کہ ہم اس کے لزوم کا دعویٰ اس وقت کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہی قدرت سابقہ ہی ہو، اور بہر حال جب تم اسکو مثل متجدد قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تو تم نے یہ اقرار کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے، وہ فعل کا مقارن ہے، پھر اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر مقدم ہوں، یہاں تک کہ پہلی قدرت حادثہ سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے تو تمہارے ذمہ دلیل پیش کرنا ہے۔

تشـــریح: استطاعت کے مع الفعل ہونے کی دلیل میں اہل سنت والجماعت نے معتزلہ پر یہ الزام قائم کیا کہ اگر استطاعت کا وجود فعل سے پہلے ہو تو فعل کا بغیر استطاعت کے پایا جانا لازم آئے گا جو محال ہے۔ اس پر معتزلہ نے اعتراض کرتے ہوئے یہ جواب دیا کہ اولاً بقاءِ عرض کا محال ہونا تسلیم نہیں اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو ہم کہیں گے کہ جو لوگ عرض کے بقاء کو محال کہتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ عرض کا بقاء انفرادی طور پر محال ہے یعنی فعل سے پہلے جو استطاعت پیدا ہوگی وہ بعینہ فعل تک باقی نہیں رہے گی، لیکن تجدد امثال کے طور پر اس کا بقاء محال نہیں ہے لہٰذا ایسا ہوسکتا ہے کہ وہ استطاعت زائل ہوجائے اور اس کا مثل یکے بعد دیگرے پیدا ہوتا رہے یہاں تک کہ فعل موجود ہوجائے تو چونکہ استطاعت کا مثل بھی استطاعت ہی ہے اسلئے فعل کا بغیر استطاعت وقدرت کے پایا جانا لازم نہیں آئیگا۔

اہل سنت نے معتزلہ کے اس جواب کو رد کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تمہارے اس بیان کے مطابق اگر استطاعت کا حقیقی فرد فعل سے پہلے مثلاً ۱۲ ا بجے پایا گیا اور پھر وہ استطاعت ختم ہوگی اور ۱۲ ا بج کر ایک سکنڈ میں اس کا نقلی فرد یعنی مثل کا وجود ہوا پھر وہ مثل بھی ختم ہوگیا اور اسی طرح یکے بعد دیگرے نقلی افراد یعنی نئے نئے مثل وجود میں آتے رہے یہاں تک کہ اسی کے ساتھ فعل بھی موجود ہوگیا، اب ہم سوال کرتے ہیں کہ اس فعل کے ایجاد اور وجود میں کس کا دخل ہے، اگر کہتے ہو کہ اسی پہلی استطاعت کا جو فرد حقیقی ہے تو ہم کہیں گے کہ وہ تو ختم ہوگیا لہٰذا اب فعل کا بغیر استطاعت کے موجود ہونا لازم آئے گا جیسا کہ ہم دعویٰ کرچکے ہیں، اور اگر کہتے ہو کہ اس کے نقلی افراد کا جو ایک سلسلہ ہے ان سب نے حقیقی فرد کے ساتھ مل کر اس کو وجود عطا کیا ہے تو ہم کہیں گے کہ اس کی کوئی دلیل لاؤ، اور تمہارے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں لہٰذا تمہارا یہ دعویٰ غلط ہوا۔ اور اگر یہ کہتے ہو کہ اس سلسلہ کا جو آخری فرد ہے اور فعل کا مقارن ہے وہ فعل کو وجود عطا کرتا ہے تو پھر تم بھی ہمارے ساتھ ہوجاؤ گے اس لئے کہ جو آخری فرد ہے وہ فعل کے ساتھ ہوتا ہے، لہٰذا ہمارا مذہب ثابت ہوگا کہ استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے، اس رد کا اور مذکورہ اعتراض کے جواب کا حاصل یہ ہوا کہ اہل سنت نے تین شقیں قائم کردیں:

(۱) یا تو استطاعت کا فرد حقیقی جو سب سے پہلے وجود میں آیا ہے وہ فعل کو وجود کرتا ہے۔

(۲) یا وہ فرد حقیقی ان سب نقلی افراد سے مل کر کے فعل کو وجود کرتا ہے۔

(۳) یا اس سلسلہ کا جو آخری فرد ہے فعل کے وجود میں اس کا دخل ہے، مگر اول صورت ہے تو پھر وہی بات لازم آئے گی یعنی فعل کا بغیر استطاعت کے ہونا اور اگر دوسری صورت ہے تو اس کی کوئی دلیل لاؤ، اور اگر تیسری شق ہے تو تم ہمارے ساتھ ہو جاؤ گے اس لئے کہ یہ آخری فرد فعل کے ساتھ ہوتا ہے۔

وَاَمَّا مَا يُقَالُ لَوْ فَرَضْنَا بَقَاءَ الْقُدْرَةِ السَّابِقَةِ اِلٰى اٰنِ الْفِعْلِ اِمَّا بِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ وَاِمَّا بِاسْتِقَامَةِ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ فَاِنْ قَالُوْا بِجَوَازِ وُجُوْدِ الْفِعْلِ بِهَا فِي الْحَالَةِ الْاُوْلٰى فَقَدْ تَرَكُوْا مَذْهَبَهُمْ حَيْثُ جَوَّزُوْا مُقَارَنَةَ الْفِعْلِ الْقُدْرَةَ وَاِنْ قَالُوْا بِامْتِنَاعِهٖ لَزِمَ التَّحَكُّمُ

وَالتَّرْجِيْحُ بِلَامُرَجِّحٍ اِذِ الْقُدْرَةُ بِحَالِهَالَمْ تَتَغَيَّرْ وَلَمْ يَحْدُثْ فِيْهَامَعْنًى لِاِسْتِحَالَةِ ذٰلِكَ عَلَى الْاَعْرَاضِ فَلِمَ صَارَالْفِعْلُ بِهَافِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ وَاجِبًاوَفِي الْحَالَةِ الْاُوْلٰى مُمْتَنِعًا فَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْقَائِلِيْنَ بِكَوْنِ الْاِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لَايَقُوْلُوْنَ بِاِمْتِنَاعِ الْمُقَارَنَةِ الزَّمَانِيَّةِ وَبِاَنَّ كُلَّ فِعْلٍ يَجِبُ اَنْ يَّكُوْنَ بِقُدْرَةٍ سَابِقَةٍ عَلَيْهِ بِالزَّمَانِ اَلْبَتَّةَ حَتّٰى يَمْتَنِعَ حُدُوْثُ الْفِعْلِ فِيْ زَمَانِ حُدُوْثِ الْقُدْرَةِ مَقْرُوْنَةً بِجَمِيْعِ الشَّرَائِطِ وَلِاَنَّهُ يَجُوْزُ اَنْ يَمْتَنِعَ الْفِعْلُ فِيْ حَالَةِ الْاُوْلٰى لِاِنْتِفَاءِ شَرْطٍ وَوُجُوْدِ مَانِعٍ وَيَجِبُ فِي الثَّانِيَةِ لِتَمَامِ الشَّرَائِطِ مَعَ اَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِيْ هِيَ صِفَةُ الْقَادِرِ فِي الْحَالَتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ .

ترجمه :اور بہر حال (مذکورہ اعتراض کا) وہ جواب جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر قدرت سابقہ کا آنِ فعل تک باقی رہنا مان لیا جائے خواہ تجدد امثال کی صورت میں یا بقاء عرض کو درست ماننے کی صورت میں، پس اگر پہلی صورت میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کے وجود کے جائز ہونے کے قائل ہیں تو انہوں نے اپنے مذہب کو چھوڑ دیا، اس لئے کہ انہوں نے قدرت کا فعل کے مقارن ہونے کو جائز قرار دیا اور اگر اس کے ممتنع ہونے کے قائل ہیں تو زبردستی اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی، اس لئے کہ قدرت اپنے حال پر ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے۔ اور نہ اس میں کوئی معنی پیدا ہوا ہے کیونکہ اعراض میں یہ بات محال ہے، تو حالت ثانیہ میں اس کی وجہ سے فعل کیوں واجب ہوا اور حالت اولیٰ میں کیوں ممتنع ہوا تو اس جواب میں نظر ہے، اس لئے کہ استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے جو لوگ قائل ہیں وہ نہ تو مقارنت زمانی کے محال ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس بات کے قائل ہیں کہ قطعی طور پر ہر فعل کا ایسی قدرت سے موجود ہونا واجب ہے جو اس پر مقدم ہو، حتی کہ فعل کا حدوث محال ہو تمام شرائط پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے زمان میں، اور اس لئے کہ ہو سکتا ہے حالت اولیٰ میں کسی شرط کے منتفی ہونے یا کسی مانع کے موجود ہونے کی بناء پر فعل ممتنع ہو اور تمام شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے حالت ثانیہ میں فعل واجب ہو باوجود اس کے کہ جو قدرت قادر کی صفت ہے دونوں حالت میں یکساں ہے۔

تشریح :اہل سنت نے معتزلہ پر الزام قائم کیا تھا تو انہوں نے اس کا جواب دیا، تو شارحؒ نے اہل سنت کی طرف سے اس جواب کو رد کیا اب دوسرے رد کا بیان ہے بعض متکلمین نے اس جواب کو اس طرح رد کیا کہ معتزلہ اگر یہ کہتے ہیں کہ استطاعت ایک عرض ہے اس کے باوجود فرد حقیقی کے ذریعہ یا تجدد امثال یعنی نقلی افراد کے ذریعہ فعل کے وجود تک باقی ہے تو ہم سوال کریں گے کہ حالت اولیٰ میں یعنی استطاعت کا جو پہلا فرد ہے اس کے پائے جانے کی حالت میں فعل کا وجود ممکن ہے یا نہیں اگر کہتے ہیں کہ ممکن ہے، تو پھر اپنے مذہب کو چھوڑ کر ہمارے نظریہ کو ماننا پڑے گا، اس لئے کہ اس قول کا مطلب یہ ہوا کہ جس آن میں استطاعت کا پہلا فرد پایا گیا اسی آن میں فعل کا وجود بھی پایا گیا تو اس صورت میں استطاعت کا فعل کے ساتھ ہونا پایا گیا اور یہی

ہمارا نظریہ ہے اور اگر یہ کہتے ہیں کہ حالت اولیٰ میں یعنی جس وقت استطاعت کا پہلا فرد پایا گیا تو اس وقت فعل کا وجود ممکن نہیں بلکہ اس کے ساتھ جب مثلاً ننانوے افراد اور مل گئے تو اب فعل کا وجود ممکن ہوگیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ استطاعت ایک زمانہ میں یہ صلاحیت نہیں رکھتی ہے کہ فعل کو وجود دے سکے اور ایک زمانہ میں اس میں یہ صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ فعل کو وجود دے سکے تو پھر استطاعت میں تغیر کا ہونا لازم آئے گا حالانکہ استطاعت بحالہ ہے جیسی حالت اولیٰ میں تھی ویسی ہی حالت ثانیہ میں بھی ہے اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی بات پیدا ہوئی مثلاً یہ کہ پہلے ضعیف تھی اب قوی ہوگئی ہو کیونکہ استطاعت ایک عرض ہے اور عرض میں تغیر یا کسی معنی کا حدوث محال ہے لہٰذا استطاعت میں بھی تغیر وغیرہ محال ہوگا، تو جب استطاعت بحالہ باقی ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا تو ایک زمانہ میں استطاعت کی وجہ سے فعل کے وجود کو ممتنع اور ناممکن کہنا اور دوسرے زمانہ میں ممکن کہنا زبردستی اور ترجیح بلا مرجح ہے جو درست نہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس جواب میں نظر ہے یعنی بعض متکلمین نے جو یہ جواب دیا ہے صحیح نہیں ہے اس لئے کہ استطاعت کے بارے میں ہمارا نظریہ مع الفعل کا ہے اور معتزلہ کا قبل الفعل کا ہے اس تقریر سے یہ سمجھ میں نہیں آتا۔

دوسرے یہ کہ آپ نے تردید کی جو دو شقیں کی ہیں معتزلہ دونوں کو اختیار کر کے جواب دے سکتے ہیں چنانچہ جب پہلی شق کو اختیار کر کے انہوں نے یہ کہا تھا کہ استطاعت کے پہلے فرد کی وجہ سے فعل کا وجود ممکن ہے تو آپ نے کہا تھا کہ تم نے اپنا مذہب چھوڑ دیا اور ہمارے نظریہ کو ثابت مان لیا تو ان پر یہ الزام صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ استطاعت مع الفعل کے منکر نہیں ہیں اور اس کو محال نہیں سمجھتے ہیں بلکہ اس کو ممکن سمجھتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ استطاعت کبھی فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی فعل پر مقدم ہوتی ہے، اور اسی طرح وہ لوگ یہ بھی نہیں کہتے کہ استطاعت قبل الفعل کے معنی یہ ہیں کہ ہر فعل کا وجود اسی قدرت کی وجہ سے ہوتا ہے جو اس پر مقدم ہو بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ استطاعت میں جب تمام شرائط تاثیر موجود ہوں گے تب فعل کا وجود ہوگا۔

اسی طرح معتزلہ نے جب دوسری شق اختیار کیا تھا اور جواب میں یہ کہا تھا کہ استطاعت کے پہلے فرد کی وجہ سے فعل ممتنع اور ناممکن ہے اور ثانی فرد کی وجہ سے فعل کا وجود ممکن ہے تو اہل سنت نے یہ ان پر الزام قائم کیا تھا کہ ترجیح بلا مرجح اور استطاعت میں تغیر کا ہونا لازم آتا ہے۔ یہ الزام بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ معتزلہ کا یہ بھی کہنا صحیح ہے کہ فعل کے وجود میں تنہا ایک فرد کافی نہیں ہے بلکہ استطاعت کے جب تمام افراد اس کے ساتھ ملیں گے تب فعل کا وجود ہوگا، لہٰذا جب ایک حالت میں اس میں فعل کو موجود کرنے کی صلاحیت نہیں تھی تو ہو سکتا ہے کہ اس حالت میں قدرت کے موثر ہونے کے شرائط موجود نہیں رہے ہوں گے یا شرائط تاثیر موجود رہے ہوں گے لیکن وجود فعل سے موانع موجود رہے ہوں گے اس لئے فعل کا وجود نہیں ہو سکا لیکن دوسری حالت میں تمام شرائط تاثیر موجود رہے ہوں گے اور موانع کا ارتفاع رہا ہوگا اس لئے اس حالت ثانیہ میں استطاعت میں صلاحیت پیدا ہوگئی اور فعل کا وجود واجب اور ضروری ہوگیا لہٰذا اس سے ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی اور نہ استطاعت میں تغیر کا ہونا لازم آتا ہے کیونکہ استطاعت وہی ہے جو پہلے تھی فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی حالت میں شرائط مفقود تھے اور موانع موجود تھے اور دوسری حالت میں

شرائط موجود تھے اور موانع مرتفع تھے۔ اور اسی طرح دوسری حالت میں شرائط تاثیر کا موجود ہونا اور موانع کا نہ ہونا وجود فعل کے لئے مرجح ہے، اگرچہ استطاعت دونوں حالتوں میں ایک ہی ہے۔

وَمِنْ هٰهُنَا ذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰى اَنَّهُ اِنْ اُرِيْدَ بِالْاِسْتِطَاعَةِ الْقُدْرَةُ الْمُسْتَجْمِعَةُ لِجَمِيْعِ شَرَائِطِ التَّاثِيْرِ فَالْحَقُّ اَنَّهَا مَعَ الْفِعْلِ وَاِلَّا فَقَبْلَهُ۔ وَاَمَّا اِمْتِنَاعُ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ فَمَبْنِيٌّ عَلٰى مُقَدَّمَاتٍ صَعْبَةِ الْبَيَانِ وَهِيَ اَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ اَمْرٌ مُحَقَّقٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ وَاَنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ وَاَنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُهُمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ ۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے ایسی قدرت مراد لی جائے جو تمام شرائط تاثیر کی جامع ہو تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے ورنہ فعل سے پہلے ہے، اور بہر حال بقاء عرض کا محال ہونا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کا ثابت کرنا دشوار ہے اور وہ مقدمات یہ ہیں کہ شی کا بقاء امر حقیقی ہے جو اس پر زائد ہے اور یہ کہ عرض کا عرض کے ساتھ قیام محال ہے اور یہ کہ دو عرض کا ایک محل کے ساتھ قیام محال ہے۔

تشریح: معتزلہ نے ابھی دوسری شق کو اختیار کر کے اپنے اوپر آنے والے الزام کو یہ کہہ کر دفع کیا تھا کہ پہلی حالت میں قدرت کے موثر ہونے کے شرائط موجود نہیں تھے اور دوسری حالت میں تمام شرائط تاثیر موجود تھے اس لئے پہلی حالت میں فعل کا وجود ممتنع اور محال تھا اور دوسری حالت میں فعل کا وجود واجب اور ضروری تھا تو اس جواب سے قدرت کی دو قسمیں سمجھ میں آتی ہیں ایک وہ قدرت جس میں تمام شرائط تاثیر موجود ہوں اور دوسری وہ قدرت جس میں تمام شرائط تاثیر موجود نہ ہوں۔ اب شارحؒ فرماتے ہیں کہ اسی تقسیم کی وجہ سے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر استطاعت سے وہ قدرت مراد ہے جس میں تمام شرائط تاثیر موجود ہوں تو حق بات یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہو ورنہ وہ فعل سے پہلے ہو یعنی اگر تمام شرائط تاثیر موجود نہ ہوں تو فعل پر مقدم ہو۔

اہل سنت نے اس پر اعتراض کیا کہ استطاعت عرض ہے اور عرض کا بقاء محال ہے لہٰذا استطاعت اگر قبل الفعل ہوگی تو فعل کا بغیر استطاعت کے ہونا لازم آئے گا، شارحؒ اپنے قول "واما امتناع بقاء الاعراض" سے اسی اعتراض کو دفع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اہل سنت نے اپنے استدلال کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ بقاء عرض محال ہے اور اس کا ثبوت چند اپنے مقدمات پر موقوف ہے جن کو ثابت کرنا بہت مشکل ہے، اس لئے کہ بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ اگر آپ عرض کے بقاء کو تسلیم کر لیں تو کہنا پڑے گا۔ العرض باقیۃ، یہ موجبہ ہے اس میں اثباتِ شیئ لشیئ ہوتا ہے اس میں ایک ہے موضوع یعنی العرض اور ایک ہے محمول یعنی باقیۃ اور آپ ایک کو یعنی بقاء کو دوسرے یعنی عرض کے لئے ثابت کر رہے ہیں اور ثابت کرنے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ محمول کا تعلق موضوع کے ساتھ ہو گیا لہٰذا اس کے معنی یہ ہوئے کہ آپ نے باقی کا تعلق عرض کے ساتھ قائم کر دیا یعنی بقاء عرض کے ساتھ قائم ہو گیا اور بقاء بھی خود ایک عرض ہے لہٰذا اس صورت میں ایک عرض کا قیام دوسری عرض کے ساتھ لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ بقاء عرض محال ہے۔ یہ دلیل جن مقدمات پر

موقوف ہے وہ تین ہیں:

(۱) پہلا مقدمہ یہ ہے کہ شی کا بقاء اس شی سے ایک علیحدہ چیز ہے یعنی بقاء اور شی دونوں الگ الگ ہیں، لیکن یہاں آپ کے استدلال میں عرض اور بقاء دونوں ایک ہی ہیں اس لئے کہ بقاء کوئی علیحدہ چیز کا نام نہیں ہے بلکہ کسی چیز کے وجود کے مستمر رہنے ہی کا نام ہے، لہٰذا یہ مقدمہ ثابت نہیں ہوا۔

(۲) دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ایک عرض کا قیام دوسری عرض کے ساتھ محال ہے، لیکن ہم اس مقدمہ کے ثبوت کو بھی تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ عرض کی تعریف شروع میں گذر چکی ہے، مالا یقوم بذاته بل لغیره اور اس کے معنی اہل سنت نے یہ بیان کیا تھا کہ اس کا تحیز دوسرے کے تابع ہو اس اعتبار سے تو واقعی قیام عرض بالعرض محال ہے اس لئے کہ جب اس عرض کے پاس خود ہی تحیز نہیں ہے تو وہ دوسرے کو کیا دے گا لیکن اس کے معنی جو فلاسفہ نے بیان کیا ہے کہ دونوں میں اس طرح سے تعلق ہو جس طرح ایک صفت اور موصوف میں ہوتا ہے اور ایسا تعلق دو عرض میں ہو سکتا ہے لہٰذا اس معنی کے اعتبار سے قیام عرض بالعرض محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے، جیسے شدت کا قیام سواد کے ساتھ ہے اس کو موصوف وصفت بنا کر سواد شدید کہنا صحیح ہے۔

(۳) تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ عرض اور اس کے بقاء کا ایک محل کے ساتھ قیام محال ہے یہ مقدمہ بھی ہم کو تسلیم نہیں اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں عرض کسی تیسرے محل اور عین کے ساتھ قائم ہو، جیسے کہ ہم کہتے ہیں کہ اس دیوار کی سفیدی باقی ہے تو یہاں سفیدی بھی عرض ہے اور بقاء بھی عرض ہے اور دونوں دیوار کے ساتھ قائم ہیں، لیکن بقاء عرض کے ساتھ قائم نہیں ہے کہ ایک عرض کا دوسری عرض کے ساتھ قیام لازم آئے۔

خلاصہ یہ کہ یہ تینوں مقدمات ہم کو تسلیم نہیں ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ بقاء عرض کے محال ہونے کا دعویٰ درست نہیں ہے۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ بِكَوْنِ الْاِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ بِاَنَّ التَّكْلِيْفَ حَاصِلٌ قَبْلَ الْفِعْلِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْكَافِرَ مُكَلَّفٌ بِالْاِيْمَانِ وَتَارِكَ الصَّلٰوةِ مُكَلَّفٌ بِهَا بَعْدَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ فَلَوْلَمْ تَكُنِ الْاِسْتِطَاعَةُ مُتَحَقِّقَةً ح لَزِمَ تَكْلِيْفُ الْعَاجِزِ وَهُوَ بَاطِلٌ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ ـ وَيَقَعُ هٰذَا الْاِسْمُ يَعْنِيْ لَفْظَ الْاِسْتِطَاعَةِ عَلٰى سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ وَالْجَوَارِحِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ـ فَاِنْ قِيْلَ الْاِسْتِطَاعَةُ صِفَةُ الْمُكَلَّفِ وَسَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ لَيْسَتْ صِفَةً لَهٗ فَكَيْفَ يَصِحُّ تَفْسِيْرُهَا بِهَا قُلْنَا الْمُرَادُ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ لَهٗ وَالْمُكَلَّفُ كَمَا يَتَّصِفُ بِالْاِسْتِطَاعَةِ يَتَّصِفُ بِذٰلِكَ حَيْثُ يُقَالُ هُوَ ذُوْ سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ اِلَّا اَنَّهٗ لِتَرَكُّبِهٖ لَا يُشْتَقُّ مِنْهُ اِسْمُ فَاعِلٍ يُحْمَلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْاِسْتِطَاعَةِ ـ وَصِحَّةُ التَّكْلِيْفِ تَعْتَمِدُ عَلٰى هٰذِهِ الْاِسْتِطَاعَةِ الَّتِيْ هِيَ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ لَا الْاِسْتِطَاعَةُ بِالْمَعْنٰى

الْاَوَّلِ فَاِنْ اُرِيْدَ بِالْعَجْزِ عَدَمُ الْاِسْتِطَاعَةِ بِالْمَعْنَى الْاَوَّلِ فَلَانُسَلِّمُ اِسْتِحَالَةَ تَكْلِيْفِ الْعَاجِزِ وَاِنْ اُرِيْدَ بِالْمَعْنَى الثَّانِيْ فَلَانُسَلِّمُ لُزُوْمَهُ لِجَوَازِ اَنْ تَحْصُلَ قَبْلَ الْفِعْلِ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاٰلَاتِ وَاِنْ لَّمْ تَحْصُلْ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ.

ترجمہ: اور جب ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں یہ دلیل پیش کی کہ تکلیف فعل سے پہلے ہوتی ہے، اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلّف ہے اور تارک صلوٰۃ نماز کا مکلّف ہے، وقت کے شروع ہونے کے بعد پس اگر اس وقت میں استطاعت موجود نہ ہوگی تو عاجز کو مکلّف بنانا لازم آئے گا، اور عاجز کو مکلّف بنانا محال ہے۔ تو ماتنؒ نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا، کہ یہ لفظ یعنی لفظ استطاعت بولا جاتا ہے اسباب وآلات اور اعضاء ظاہری کی سلامتی پر جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وللّٰہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا" میں پس اگر اعتراض کیا جائے کہ استطاعت مکلّف کی صفت ہے اور اسباب وآلات کی سلامتی اس کی صفت نہیں ہے تو استطاعت کی تفسیر اسباب وآلات کی سلامتی سے کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ ہم جواب دیں گے کہ مراد اس کے اسباب وآلات کی سلامتی ہے، اور مکلّف جس طرح استطاعت کے ساتھ متصف ہوتا ہے سلامتی اسباب وآلات کے ساتھ بھی متصف ہوتا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے ھو ذو سلامۃ الاسباب یعنی وہ صحیح وسالم اسباب والا ہے مگر یہ کہ اس کے مرکب ہونے کی وجہ سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہوتا جو اس پر محمول ہو، برخلاف استطاعت کے (کہ اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہے) اور تکلیف کا صحیح ہونا اسی استطاعت پر موقوف ہے جو اسباب وآلات کی سلامتی کا نام ہے نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول پر تو اگر عاجز ہونے سے استطاعت بالمعنی الاول کا نہ ہونا مراد ہے تو ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر استطاعت بالمعنی الثانی کا نہ ہونا مراد ہے تو تکلیف عاجز کا لازم آنا ہم تسلیم نہیں کرتے، اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب وآلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگر چہ وہ حقیقی قدرت نہ حاصل ہو جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔

تشریح: استطاعت کے بارے میں معتزلہ کا یہ نظریہ بیان کیا گیا کہ وہ استطاعت کے قبل الفعل ہونے کا نظریہ رکھتے ہیں اور اس کی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تکلیف یعنی فعل کا مکلّف بنانا پہلے ہوتا ہے اور بندہ کی طرف سے فعل کا وجود بعد میں ہوتا ہے، مثلاً کافر ایمان لانے کا مکلّف پہلے ہے اور ایمان بعد میں لاتا ہے اسی طرح آدمی وقت شروع ہونے کے بعد نماز کا مکلّف ہو جاتا ہے لیکن ادائیگی بعد میں کرتا ہے، لہٰذا اگر فعل سے پہلے استطاعت نہ ہو تو عاجز کو فعل کا مکلّف بنانا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لئے کہ ہمارے اور تمہارے درمیان یہ بات متفق علیہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف انہی افعال کا مکلّف بنایا ہے جس میں بندہ کی استطاعت کا دخل ہے لہٰذا عاجز کو جس میں استطاعت نہیں ہے فعل کا مکلّف بنانا درست نہیں ہوگا بس اس سے معلوم ہوا کہ

استطاعت قبل الفعل ہوتی ہے۔

ماتنؒ نے معتزلہ کی اس دلیل کے جواب کی طرف اپنے اس قول ویقع ھذا الاسم الخ سے اشارہ کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت کے دو معنی ہیں: (۱) استطاعت کا ایک معنی یہ ہے کہ ظاہری اسباب وآلات کا مہیا اور فراہم ہونا اس معنی کے اعتبار سے عاجز اس کو کہیں گے جس کو اسباب ووسائل فراہم نہ ہوں۔

(۲) اور استطاعت کا دوسرا معنی وہ حقیقی قدرت ہے جو اسباب ظاہرہ کے اختیار کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کی طرف سے پیدا ہوتی ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے عاجز اس کو کہیں گے جس کو وہ حقیقی قدرت جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملتی ہے حاصل نہ ہو، تو اہل سنت جو یہ کہتے ہیں کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے اس سے مراد حقیقی قدرت ہے جو استطاعت کا دوسرا معنی ہے اور جس استطاعت پر فعل کی تکلیف کا مدار ہے اس سے مراد اسباب وآلات کی سلامتی ہے جو استطاعت کا پہلا معنی ہے، لہٰذا معتزلہ نے جو یہ استدلال کیا تھا کہ اگر استطاعت قبل الفعل نہ ہو تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا جو محال ہے، تو ہم معتزلہ کے استدلال کو اس طرح رد کریں گے کہ جس طرح استطاعت کے دو مصداق ہیں اسی طرح عاجز کے بھی دو مصداق ہیں: (۱) ظاہری اسباب کا موجود نہ ہونا، (۲) ظاہری اسباب کو اختیار کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کا قدرت پیدا نہ کرنا، تو اب ہم معتزلہ سے سوال کریں گے کہ تمہاری استطاعت اور عاجز سے کیا مراد ہے؟ اگر اول معنی مراد ہیں یعنی استطاعت سے اسباب ظاہرہ کا مہیا ہونا اور عاجز سے اسباب ظاہرہ کا مہیا نہ ہونا مراد ہے تو یہ استدلال صحیح ہے کیونکہ ایسی استطاعت سے عاجز کو واقعی مکلف بنانا درست نہیں ہے لیکن یہ استدلال ہمارے اوپر حجت نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہم بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہ استطاعت قبل الفعل ہوتی ہے اور اگر استطاعت اور عاجز سے دوسرا معنی مراد ہے یعنی استطاعت سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حقیقی قدرت کا پیدا ہونا اور عاجز سے مراد اس قدرت کا حاصل نہ ہونا جو اللہ تعالیٰ عطا کرتے ہیں تو پھر معتزلہ کا استدلال صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ایسے عاجز کو مکلف بنانا محال ہے، بلکہ ایسے عاجز کو مکلف بنایا جاسکتا ہے کیونکہ تکلیف کا مدار اسی استطاعت پر ہے جو اسباب وآلات کی سلامتی کے معنی میں ہے، اور ایسی استطاعت حاصل ہے۔

قولہ فان قیل الاستطاعۃ: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وللہ علی الناس حج البیت الخ" اس آیت شریفہ میں جس استطاعت کا ذکر ہے اس کی تفسیر سلامتی اسباب وآلات سے کی جاتی ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ تفسیر صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ استطاعت بندہ کی صفت ہے چنانچہ بندہ کو مستطیع کہا جاتا ہے لہٰذا استطاعت کی ایسی تفسیر کیجئے جو بندہ کی صفت بن سکے اگر آپ اس کی تفسیر سلامتی آلات واسباب سے کریں گے تو یہ بندہ کی صفت نہیں بن سکتی چنانچہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ زید سلامتی اسباب و آلات، لہٰذا ثابت ہوا کہ استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب سے کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ قضیہ حملیہ میں جو حمل کیا جاتا ہے اس کی دو صورت ہے: (۱) حمل بالمواطات، (۲) حمل بالاشتقاق، تو سلامتی اسباب کا حمل بندہ پر بلا واسطہ تو نہیں ہوسکتا لیکن ذو کے واسطہ سے ہوسکتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے زید ذو سلامتی

الاسباب ، اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح استطاعت بندہ کی صفت ہے اور اس کی بناء پر بندہ کو مستطیع کیا جاتا ہے اسی طرح سلامتی اسباب بھی بندہ کی صفت ہے لیکن ذو کے واسطہ سے جس کی بناء پر زید ذو سلامتی الاسباب کہا جاتا ہے، اور جب یہ بھی بندہ کی صفت ہے تو اس کے ساتھ استطاعت کی تفسیر کرنا بھی صحیح ہوگا۔

وَقَدْ يُجَابُ بِاَنَّ الْقُدْرَةَ صَالِحَةٌ لِلضِّدَّيْنِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ حَتّٰى اَنَّ الْقُدْرَةَ الْمَصْرُوْفَةَ اِلَى الْكُفْرِ هِيَ بِعَيْنِهَا الْقُدْرَةُ الَّتِيْ تُصْرَفُ اِلَى الْاِيْمَانِ لَااِخْتِلَافَ اِلَّا فِي التَّعَلُّقِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ الْاِخْتِلَافَ فِيْ نَفْسِ الْقُدْرَةِ فَالْكَافِرُ قَادِرٌ عَلَى الْاِيْمَانِ الْمُكَلَّفِ بِهٖ اِلَّا اَنَّهٗ صَرَفَ قُدْرَتَهٗ اِلَى الْكُفْرِ وَضَيَّعَ بِاخْتِيَارِهٖ صَرْفَهَا اِلَى الْاِيْمَانِ فَاسْتَحَقَّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَلَا يَخْفٰى اَنَّ فِيْ هٰذَا الْجَوَابِ تَسْلِيْمًا لِكَوْنِ الْقُدْرَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لِاَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى الْاِيْمَانِ فِيْ حَالِ الْكُفْرِ تَكُوْنُ قَبْلَ الْاِيْمَانِ لَامَحَالَةَ فَاِنْ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ اَنَّ الْقُدْرَةَ وَاِنْ صَلُحَتْ لِلضِّدَّيْنِ لٰكِنَّهَا مِنْ حَيْثُ التَّعَلُّقِ بِاَحَدِهِمَا لَا تَكُوْنُ اِلَّا مَعَهٗ حَتّٰى اَنَّ مَا يَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلْفِعْلِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْفِعْلِ وَمَا يَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلتَّرْكِ هِيَ الْقُدْرَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِهٖ وَاَمَّا نَفْسُ الْقُدْرَةِ فَقَدْ تَكُوْنُ مُتَقَدِّمَةً مُتَعَلِّقَةً بِالضِّدَّيْنِ قُلْنَا هٰذَا مِمَّا لَا يُتَصَوَّرُ فِيْهِ نِزَاعٌ اَصْلًا بَلْ هُوَ لَغْوٌ مِنَ الْكَلَامِ فَلْيَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ : اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک کہ جو قدرت کفر میں صرف کی جاتی ہے وہ بعینہٖ وہی قدرت ہے جو ایمان میں صرف کی جاسکتی ہے صرف تعلق کا اختلاف ہے اور تعلق کا اختلاف نفس قدرت کے اختلاف کو واجب نہیں کرتا، پس کافر اس ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلف ہے مگر یہ کہ اس نے اپنی قدرت کفر میں صرف کیا، اور اپنے اختیار سے اس کو ایمان میں صرف کرنا چھوڑ دیا، اس لئے وہ مذمت اور عقاب کا مستحق ہوگیا اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے، کیونکہ کفر کی حالت میں ایمان کی قدرت یقیناً ایمان سے پہلے ہے پس اگر جواب دیا جائے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن دونوں میں ایک سے تعلق ہونے کے لحاظ سے اس کے ساتھ ہی ہوگی، حتی کہ جس قدرت کا فعل کے مقارن ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جو فعل سے متعلق ہے اور جس قدرت کا ترک فعل کے مقارن ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جس کا تعلق ترک کے ساتھ قائم ہے رہی مطلق قدرت تو وہ مقدم ہوتی ہے ضدین سے تعلق رکھتی ہے ہم کہیں گے کہ یہ تو ایسی بات ہے جس میں کسی نزاع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ لغو کلام ہے لہٰذا غور کر لینا چاہئے۔

تشریح: استطاعت کے قبل الفعل ہونے پر معتزلہ کا جو استدلال تھا کہ استطاعت اگر قبل الفعل نہیں ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا

لازم آئے گا الخ اس کا ایک جواب دے چکے ہیں، اب بعض احناف اور متکلمین کی جانب سے اس کا دوسرا جواب دیا جا رہا ہے۔
اس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی جس قدرت کے ذریعہ بندہ کفر ومعصیت کرتا ہے اسی کے ذریعہ وہ ایمان وطاعت بھی کر سکتا ہے، فرق صرف تعلق کا ہے، پہلی صورت میں قدرت کا تعلق کفر سے ہے اور دوسری صورت میں تعلق ایمان سے ہے لیکن تعلق کے فرق سے قدرت میں فرق نہیں آتا جیسے سجدہ اگر اللہ تعالیٰ کیلئے ہو تو طاعت ہے اور صنم کے لئے ہو تو معصیت ہے لیکن دونوں حالتوں میں سجدہ کی حقیقت ایک ہی ہے، یعنی زمین پر پیشانی رکھنا، تو ایک کافر جو اس وقت کفر میں مبتلا ہے اس کو ایمان لانے کا مکلف بنایا گیا ہے اور اس تکلیف کے وقت اس میں ایمان لانے کی قدرت موجود ہے تو جب کفر کی حالت میں ایمان لانے کی قدرت موجود ہے تو پھر مستطیع اور قادر کو مکلف بنانا لازم آتا ہے، عاجز کو مکلف بنانا لازم نہیں آتا، اب رہا یہ کہ اس میں ایمان لانے کی قدرت کیسے موجود ہے؟ تو وہ اس طرح کہ یہ کافر اپنی اس خداداد قوت کو جو کفر کے لئے صرف کرتا ہے وہ ایمان کے لئے بھی صرف کر سکتا ہے، لہٰذا جب زمانہ کفر میں اس کو ایمان کا مکلف بنایا جاتا ہے تو یہ عاجز کو مکلف بنانا نہیں ہے بلکہ مستطیع کو مکلف بنانا ہے۔

قوله لا یخفی ان فی هذا الجواب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب ٹھیک نہیں ہے اس لئے کہ اس جواب سے اگر چہ معتزلہ کا استدلال باطل ہو جاتا ہے لیکن جب آپ یہ کہتے ہیں کہ زمانہ کفر میں ایمان لانے کی استطاعت وقدرت ہے تو یقیناً قدرت ایمان پر مقدم ہوگی لہٰذا اس سے یہ لازم آتا ہے کہ استطاعت قبل الفعل ہوتی ہے تو پھر اس سے معتزلہ کا نظریہ ثابت ہو جائے گا۔

قوله فان اجیب: بعض حضرات نے مذکورہ جواب پر جو یہ اعتراض ہوتا کہ اس سے معتزلہ کا مذہب ثابت ہوتا ہے اس کا جواب دیا ہے کہ ایک ہے نفس قدرت اور ایک ہے وہ قدرت جو کسی خاص فعل سے متعلق ہو جہاں تک مطلق قدرت کا تعلق ہے جس پر تکلیف کا مدار ہے تو یہ قبل الفعل ہوتی ہے اور جو دوسری قدرت ہے قدرت خاصہ جس کا تعلق فعل یا ترک فعل کے ساتھ قائم ہے مثلاً قدرتِ صلوٰۃ یہ مع الفعل ہوتی ہے۔

اور جواب میں جو یہ کہا گیا کہ مکلف بنانے سے پہلے ایمان کی قدرت موجود ہوتی ہے اس سے مراد مطلق قدرت ہے اور یہ قبل الفعل ہوتی ہے اور ہم جو یہ کہتے ہیں کہ قدرت مع الفعل ہوتی ہے اس سے مراد مطلق قدرت نہیں ہے بلکہ وہ قدرت مراد ہے جو کسی خاص فعل کے ساتھ مثلاً کفر یا ایمان کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تو یہ قدرت تو فعل کے ساتھ ہوتی ہے، لہٰذا اب معتزلہ کا مذہب ثابت نہیں ہو سکتا۔

قوله قلنا الخ مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مذکورہ جواب دے تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ جو قدرت کسی خاص فعل سے متعلق ہوتی ہے وہ فعل کے ساتھ ہی ہوتی ہے تو پھر کوئی اختلاف ہی نہیں رہے گا اس لئے کہ یہ بات تو معتزلہ بھی جانتے ہیں کہ قدرت مع الفعل وہی کہلائے گی جو فعل کے ساتھ ہو، لہٰذا ایک طرح سے یہ لغو کلام ہوگا۔

وَلَا يُكَلَّفُ الْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ فِيْ وُسْعِهٖ سَوَاءٌ كَانَ مُمْتَنِعًا فِيْ نَفْسِهٖ كَجَمْعِ الضِّدَّيْنِ

اَوْ مُمْكِنًا كَخَلْقِ الْجِسْمِ وَاَمَّامَايَمْتَنِعُ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى عَلِمَ خِلَافَهٗ اَوْ اَرَادَ خِلَافَهٗ كَاِيْمَانِ الْكَافِرِ وَطَاعَةِ الْعَاصِىْ فَلَانِزَاعَ فِىْ وُقُوْعِ التَّكْلِيْفِ بِهٖ لِكَوْنِهٖ مَقْدُوْرًا لِلْمُكَلَّفِ بِالنَّظْرِ اِلٰى نَفْسِهٖ ثُمَّ عَدَمُ التَّكْلِيْفِ بِمَالَيْسَ فِى الْوُسْعِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَايُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا وَالْاَمْرُ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَنْبِئُوْنِىْ بِاَسْمَاءِ هٰٓؤُلَاءِ لِلتَّعْجِيْزِ دُوْنَ التَّكْلِيْفِ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى حِكَايَةً رَبَّنَا وَلَاتُحَمِّلْنَا مَالَاطَاقَةَ لَنَابِهٖ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالتَّحْمِيْلِ هُوَ التَّكْلِيْفُ بَلْ اِيْصَالُ مَالَايُطَاقُ مِنَ الْعَوَارِضِ اِلَيْهِمْ۔ وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِى الْجَوَازِ فَمَنَعَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ بِنَاءً عَلَى الْقُبْحِ الْعَقْلِىِّ وَجَوَّزَهُ الْاَشْعَرِىُّ لِاَنَّهٗ لَايَقْبُحُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى شَیْءٌ۔

ترجمہ: اور بندہ کو ایسے فعل کا مکلف نہیں بنایا جاتا جو اس کی طاقت میں نہ ہو خواہ وہ فعل محال بالذات ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا یا ممکن ہو جیسے جسم پیدا کرنا، اور بہر حال وہ فعل جو اس بناء پر محال ہو کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہے، یا اس نے اس کے خلاف کا ارادہ کر رکھا ہے جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت تو اس کی تکلیف کے واقع ہونے میں کوئی نزاع نہیں کیونکہ وہ مکلف بندہ کا اپنی ذات کے اعتبار سے مقدور ہے، پھر تکلیف مالا یطاق کا واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا.

اور اللہ تعالیٰ کے قول انبئونی باسماء ھؤلاء میں امر تعجیز کے لئے ہے تکلیف کے لئے نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ کے قول حکایت کے طور پر ربنا ولا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ، میں تحمیل سے تکلیف مراد نہیں ہے، بلکہ بندوں کو ان عوارض اور مصائب کا پہونچانا مراد ہے جن کی طاقت نہیں رکھی جاتی اور اختلاف تو صرف جواز اور امکان میں ہے، چنانچہ معتزلہ نے اس کا انکار کیا قبح عقلی کی بنیاد پر اور اشعری نے اس کو جائز قرار دیا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہوتا۔

تشریح: بعض وہ افعال جو بظاہر بندہ کی استطاعت سے خارج ہیں اور بندہ عقلاً اس کے کرنے پر قادر نہیں ہے، تو آیا بندہ کو اس کا مکلف بنانا جائز ہے یا نہیں؟ اس میں معتزلہ اور اہل سنت والجماعت کا اختلاف ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ بندہ کی استطاعت سے جو افعال خارج ہیں اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) بعض افعال ایسے ہیں جو محال بالذات ہیں یعنی ان کا کرنا عقلاً محال ہے جیسے اجتماع ضدین وغیرہ، (۲) اور بعض افعال ایسے ہیں کہ جن کا کرنا عقلاً تو ممکن ہے لیکن اس کا وقوع عادۃً محال ہے جیسے کہ مٹی سے سونا بنانا، ہوا میں اڑنا اور جسم کو بنانا وغیرہ کہ یہ سب افعال عقلاً تو ممکن ہیں لیکن عادۃً محال ہیں، (۳) اور بعض افعال ایسے ہیں کہ جن کا کرنا عقلاً وعادۃً ممکن ہے لیکن محال صرف اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے خلاف کا ارادہ کیا ہے، مثلاً ان کفار کا ایمان لانا عادۃً وعقلاً تو ممکن ہے لیکن محال صرف اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے خلاف کا یعنی کفر کا ارادہ کر رکھا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف ہونا محال ہے، تو یہ مالا یطاق کی تین قسمیں ہیں: اب سوال یہ ہے کہ ان افعال کا بندہ کو مکلف بنایا جا سکتا ہے یا نہیں؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ ان افعال کا بندہ کو مکلف بنایا گیا ہے یا نہیں؟ بہر حال یہاں دو سوال ہے ایک امکان

تکلیف کا دوسرا اس کے وقوع کا کہ یہ تکلیف واقع بھی ہے یا نہیں؟ تو اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ بندہ کو پہلی قسم کے افعال کا نہ مکلف بنایا گیا ہے اور نہ بنانا ممکن ہے تو ہمارے نزدیک پہلی قسم میں نہ وقوع ہے اور نہ امکان۔ اور دوسری قسم کے افعال کا مکلف بنایا تو نہیں گیا ہے لیکن ممکن ہے۔ اور تیسری قسم کے افعال کا بندہ کو مکلف بنانا ممکن بھی ہے اور بنایا بھی گیا ہے، جیسے ابوجہل اور ابولہب وغیرہ کہ ان کا ایمان لانا ممکن تو تھا لیکن یہ محال صرف اس وجہ سے تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ایمان کا ارادہ نہیں کیا تھا مگر پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کا مکلف بنایا تھا کیونکہ وہ ایمان لانے پر قادر تھے اور اللہ تعالیٰ کے خلاف کا ارادہ کرنے سے ان کا اختیار ختم نہیں ہوا تھا۔

حاصل یہ نکلا کہ پہلی قسم میں تکلیف کا نہ امکان ہے اور نہ وقوع اور دوسری قسم میں امکان ہے وقوع نہیں اور تیسری قسم میں امکان اور وقوع دونوں ہے، اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ پہلی اور دوسری قسم کے افعال کا بندہ کو نہ مکلف بنایا گیا ہے اور نہ ممکن ہے، اور رہ گئی تیسری قسم تو اس کے بارے میں یہ ہمارے ساتھ ہیں یعنی یہ کہتے ہیں کہ بندہ کو ان افعال کا مکلف بنانا ممکن بھی ہے اور بنایا بھی گیا ہے، تو خلاصہ یہ نکلا کہ پہلی اور تیسری قسم میں اتفاق ہے اور اختلاف صرف دوسری قسم میں ہے کہ ہمارے نزدیک ان کا مکلف بنانا ممکن ہے لیکن معتزلہ کے یہاں ممکن بھی نہیں ہے، اور ان کی تکلیف کا واقع نہ ہونا بھی متفق علیہ ہے، بہر حال دوسری قسم میں بھی اختلاف صرف امکان تکلیف میں ہے وقوع تکلف میں نہیں ہے، بلکہ وقوع تکلیف کے نہ ہونے میں اتفاق ہے۔

معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ بندہ کو ایسے افعال کا مکلف بنانا جن کا وقوع عادۃً محال ہو عقلاً قبیح ہے لہٰذا اگر یہ کہو گے کہ ایسے افعال کی تکلیف جائز اور ممکن ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کی طرف قبیح کی نسبت کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے مالک ہیں اور مالک کو اپنی ملکیت میں ہر طرح کے تصرف کا حق ہے اس کا کوئی بھی تصرف قبیح نہیں ہے، لہٰذا اس کو ایسے افعال کا مکلف بنانا بھی قبیح نہیں ہوگا۔

قوله والامر فی قوله تعالیٰ: شارحؒ نے اللہ تعالیٰ کے اس قول لا یکلف اللہ نفسا الا وسعها سے استدلال کرتے ہوئے یہ کہا کہ تکلیف مالا یطاق کا واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے اس پر ایک اشکال ہوتا ہے شارحؒ اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے تمام ملائکہ کا امتحان لیتے وقت فرمایا تھا "انبئونی باسماء هؤلاء" تو جب اللہ تعالیٰ نے صرف آدم علیہ السلام کو تمام اشیاء کا علم دیا تھا اور ملائکہ کو ان چیزوں کا علم نہیں دیا تھا اور بغیر علم کے اشیاء کے نام بتلانا ملائکہ کی قدرت سے باہر تھا تو پھر سوال کیسے کیا اور ان کو چیزوں کے نام بتلانے کا مکلف کیسے بنایا؟ یہ تو تکلیف مالا یطاق ہے پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ مالا یطاق کا مکلف نہ بنانا متفق علیہ ہے؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ آمر جب کوئی امر کرتا ہے اور اس کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ مامور شخص اس فعل کو کرے تو اس کو تکلیف کہتے ہیں اور اگر اس کا منشا یہ ہو کہ مامور شخص اس فعل کو نہ کر پائے تا کہ اس کا عاجز ہونا ظاہر ہو جائے تو اس کو تکلیف نہیں کہتے بلکہ تعجیز کہتے ہیں تو جواب یہ ہوا کہ آیت انبئونی میں امر ملائکہ کو مکلف بنانے کیلئے ہے ہی نہیں کہ اس کے ذریعہ تکلیف مالا

یطاق کے وقوع پر استدلال کر کے اعتراض کیا جائے بلکہ تعجیز کے لئے ہے یعنی آدمؑ کے مقابلہ میں ملائکہ کے عاجز ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے ہے، جنہوں نے آدمؑ کے مقابلہ میں اپنے کو خلافت ارضی کا زیادہ مستحق سمجھا تھا۔

قولہ وقولہ تعالی حکایۃ الخ یہ دوسرے اشکال کا جواب ہے اشکال کا حاصل یہ ہے کہ روایات میں آتا ہے کہ مفسرین اس آیت "لا یکلف اللّٰہ نفسا الا وسعھا" کے شان نزول کے سلسلہ میں یہ بیان کرتے ہیں کہ جب یہ آیت نازل ہوئی "ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللّٰہ" یعنی تم اپنے دل کی بات کو ظاہر کر دیا چھپاؤ سب کا مواخذہ ہوگا۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر تمہارے دلوں میں وسوسہ بھی پیدا ہوگا اور برے خیالات بھی آئیں گے تو اس کا بھی مواخذہ ہوگا، اور دل میں وسوسہ اور برے خیالات کا پیدا ہونا ایک امر غیر اختیاری ہے جس کا صحابہ کو مکلف بنایا گیا تو صحابہ نے عرض کیا کہ ہم کو مالایطاق کا مکلف بنایا گیا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے لئے دعا کرو تو صحابہ کرام نے ان الفاظ میں دعا فرمائی: "ربنا ولا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ" یعنی اے ہمارے رب! ہم کو ایسی چیز کا مکلف نہ بنا جو ہماری طاقت سے باہر ہو، تو اللہ تعالی نے اس دعا کو قبول کیا اور اس حکم کو منسوخ کر دیا اور یہ آیت نازل فرمائی: "لا یکلف اللّٰہ نفسا الا وسعھا" اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تکلیف مالایطاق کا وقوع ہوا ہے، لہٰذا یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ تکلیف مالایطاق کا واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک تفسیر تو یہی ہے جو آپ نے بیان کیا اور بعض مفسرین نے دوسرا قول بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ولا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ میں جو تحمیل کا ذکر ہے اس سے مراد تکلیف نہیں ہے اور یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم کو ایسی چیز کا مکلف نہ بنا جو ہماری طاقت سے باہر ہو بلکہ پہلے زمانہ میں یہ تھا کہ جب کوئی گناہ ہو جائے تو اپنے آپ کو قتل کا حکم تھا اسی طرح اگر کپڑے پر نجاست لگ جائے تو اس کو کاٹنے کا حکم تھا تو اس دعا کا مطلب یہ تھا کہ ہم سے پہلے لوگوں پر جو سخت احکام جاری کئے گئے تھے اس کے برداشت کی ہم میں طاقت نہیں ہے اس لئے ہم کو ایسا حکم نہ دیجئے۔ یا یہ مطلب ہے کہ ہم کو ایسے مصائب اور عوارض میں نہ مبتلا کیجئے جن کی برداشت کی ہمارے اندر طاقت نہیں۔

قولہ انما النزاع فی الجواز: تو تکلیف مالایطاق کا عدم وقوع متفق علیہ ہے البتہ جواز اور امکان میں اختلاف ہے، معتزلہ کہتے ہیں کہ اس کا جواز اور امکان بھی نہیں ہے، دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالی ایسے افعال کا بندہ کو مکلف بنا دے تو باری تعالی کی طرف قبح کی نسبت ہوگی جو جائز نہیں ہم کہتے ہیں کہ قبح کا مدار شریعت پر ہے عقل پر نہیں ہے، اور اللہ تعالی جس چیز کا ارادہ کریں اور اس کا حکم دیں وہ قبیح نہیں ہو سکتا بلکہ حسن ہی ہوگا۔

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَايُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّاوُسْعَهَا عَلٰى نَفْيِ الْجَوَازِ. وَتَقْرِيْرُهٗ اَنَّهٗ لَوْكَانَ جَائِزًا لَمَا لَزِمَ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ ضَرُوْرَةَ اَنَّ اِسْتِحَالَةَ اللَّازِمِ تُوْجِبُ اِسْتِحَالَةَ الْمَلْزُوْمِ تَحْقِيْقًا لِمَعْنَى الْمَلْزُوْمِ لٰكِنَّهٗ لَوْ وَقَعَ لَزِمَ كِذْبُ كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ مُحَالٌ. وَهٰذِهٖ نُكْتَةٌ فِيْ بَيَانِ اِسْتِحَالَةِ كُلِّ مَايَتَعَلَّقُ عِلْمُ اللّٰهِ وَاِرَادَتُهٗ وَاخْتِيَارُهٗ بِعَدَمِ

وُقُوْعِهٖ. وَحَلُّهَا اِنَّا لَانُسَلِّمُ اَنَّ كُلَّ مَايَكُوْنُ مُمْكِنًا فِيْ نَفْسِهٖ لَايَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ وَاِنَّمَا يَجِبُ ذٰلِكَ لَوْ لَمْ يَعْرِضْ لَهُ الْاِمْتِنَاعُ بِالْغَيْرِ وَاِلَّا لَجَازَ اَنْ يَكُوْنَ لُزُوْمُ الْمُحَالِ بِنَاءً عَلَى الْاِمْتِنَاعِ بِالْغَيْرِ اَلَا تَرٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى لَمَّا اَوْجَدَ الْعَالَمَ بِقُدْرَتِهٖ وَاِخْتِيَارِهٖ فَعَدَمُهٗ مُمْكِنٌ فِيْ نَفْسِهٖ مَعَ اَنَّهٗ يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ تَخَلُّفُ الْمَعْلُوْلِ عَنْ عِلَّتِهِ التَّامَّةِ وَهُوَ مُحَالٌ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْمُمْكِنَ لَايَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ بِالنَّظْرِ اِلٰى ذَاتِهٖ وَاَمَّا بِالنَّظْرِ اِلٰى اَمْرٍ زَائِدٍ عَلٰى نَفْسِهٖ فَلَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ لَايَسْتَلْزِمُ الْمُحَالَ.

ترجمہ: اور کبھی اللہ تعالیٰ کے قول ولا یکلف اللّٰہ الخ سے اس کے جواز کی نفی پر استدلال کیا جاتا ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر وہ یعنی تکلیف مالا یطاق جائز ہوتا تو اس کا وقوع ماننے سے محال لازم نہ آتا اس بات کی یقینی ہونے کی وجہ سے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کو واجب کرتا ہے لزوم کے معنی کو ثابت کرنے کے لئے، لیکن اگر وہ واقع ہو تو اللہ تعالیٰ کے کلام کا جھوٹ ہونا لازم آتا ہے اور وہ محال ہے، اور یہ ایک نکتہ ہے ہر اس چیز کے محال ہونے کو ثابت کرنے کے سلسلہ میں جس کے عدم وقوع سے اللہ تعالیٰ کے علم وارادہ اور اختیار کا تعلق ہو اور اس کا حل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر وہ چیز جو فی نفسہٖ ممکن ہو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال نہیں لازم آتا ہے ایسا تو صرف اس وقت ضروری ہے کہ جب اس کو ممتنع بالغیر ہونا عارض نہ ہو، ورنہ ہو سکتا ہے کہ محال لازم آنا اس کے ممتنع بالغیر ہونے کی بناء پر ہو کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے جب عالم کو اپنی قدرت واختیار سے موجود کیا تو اس کا عدم فی نفسہٖ ممکن ہے اس کے باوجود اس کا وقوع فرض کرنے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے، اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کو دیکھتے ہوئے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا اور بہر حال اس کی ذات سے زائد امر کی طرف نظر کرتے ہوئے تو ہم نہیں تسلیم کرتے کہ محال لازم نہیں آئے گا۔

تشریح: تو وہ افعال جس کے کرنے کی طاقت بندہ میں نہیں ہے اس سے اگر قسم ثانی مراد لی جائے تو اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے وہ اس قسم کے افعال میں امکان تکلیف کے قائل نہیں ہیں، ان کا ایک استدلال اس آیت یعنی لا یکلف اللّٰہ نفسا الا وسعھا سے ہے اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت فقط عدم وقوع پر دلالت کرتی ہے اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے عدم امکان پر بھی دلالت کرتی ہے ان کے استدلال کی تفصیل یہ ہے کہ یہ قاعدہ مسلم ہے کہ جب آپ کسی چیز کو ممکن قرار دیتے ہیں تو اس کی پہچان یہ ہے کہ اگر اس کے وقوع کو مان لیں تو کوئی محال لازم نہیں آتا، اور اگر آپ کسی چیز کو ممکن کہتے ہیں اور اس کو موجود فرض کرنے کی وجہ سے محال لازم آتا ہو تو اس کو ممکن نہیں کہہ سکتے تو معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آپ تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کرلیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان افعال کا بندہ کو مکلف بنادیا تو اگر تکلیف مالا یطاق ممکن ہے تو کوئی محال لازم نہیں آنا چاہئے کیونکہ ممکن کو موجود

فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا حالانکہ یہاں محال لازم آتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے اس اعلان کا یعنی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا کا جھوٹا ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہٰذا اس تکلیف مالا یطاق کو قاعدہ کے اعتبار سے محال کہنا چاہئے نہ کہ ممکن۔

جواب: شارحؒ اس دلیل کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ ایک مغالطہ ہے جس سے ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کیا جاتا ہے جس کے خلاف کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا علم وارادہ متعلق ہو چکا ہے مثلاً یہ کہا جائے کہ ابوجہل وابولہب وغیرہ کفار کا ایمان لانا محال تھا اس لئے کہ اگر ممکن ہوتا تو ان کے ایمان لانے سے کوئی محال لازم نہ آتا کیونکہ ممکن کو موجود ماننے سے کوئی محال لازم نہیں آتا لیکن یہاں ان کے ایمان کو موجود ماننے سے ایک محال لازم آتا ہے اور وہ ہے اللہ تعالیٰ کے علم کا غلط ہونا اور اس کے ارادہ کا بے اثر ہونا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم وارادہ ان کے عدم ایمان کے ساتھ متعلق تھا لہٰذا معلوم ہوا کہ ان کفار کا ایمان لانا ممکن نہیں تھا بلکہ محال تھا۔ اس مغالطہ کا حل یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ یہ قاعدہ جو ابھی بیان کیا گیا ہے ہم کو تسلیم ہے لیکن اس میں ایک قید ہے وہ یہ کہ ممکن کی پہچان یہ ہے کہ اگر اس کو موجود فرض کر لیں تو محض ممکن کی ذات کے اعتبار سے اس کو موجود فرض کرنے کی وجہ سے کوئی محال لازم نہ آئے، لیکن ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شی فی نفسہٖ ممکن ہو لیکن ساتھ ہی محال بالغیر بھی ہو تو اس کو موجود فرض کرنے کی وجہ سے محال لازم آئے گا لیکن وہ ممکن کی طرف سے نہیں آئے گا بلکہ محال بالغیر ہونے کی وجہ سے آئے گا اسی طرح تکلیف مالا یطاق فی نفسہٖ ممکن ہے لیکن اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے عدم وقوع کی خبر دے دی ہے اس کا واقع ہونا محال ہے۔ بہرحال تکلیف ما لا یطاق کو موجود فرض کرنے کی صورت میں جو محال لازم آتا ہے وہ ممکن کی طرف سے نہیں ہے بلکہ دوسرے کی طرف سے ہے اس لئے اس سے اس کے محال ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہوگا، مثلاً دنیا کی یہ چیزیں معدوم تھیں اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت واختیار سے موجود کیا تو اس کا عدم فی نفسہٖ ممکن ہے اگر اس کو معدوم فرض کر لیں تو ممکن کی ذات کے اعتبار سے کوئی محال لازم نہیں آئے گا لیکن اس اعتبار سے کہ یہ معلول ہیں اور اللہ تعالیٰ علت تامہ ہے اگر اس کو معدوم فرض کیا جائے تو محال لازم آئے گا اور وہ یہ کہ معلول کا علت تامہ سے تخلف لازم آئے گا جو محال ہے، بہرحال اس عالم کو معدوم فرض کرنے سے ممکن کی ذات کی طرف سے کوئی محال لازم نہیں آرہا ہے بلکہ محال لازم اس لئے آرہا ہے کہ آپ نے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر دی ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کا معلول ہے۔

وَمَا يُوْجَدُ مِنَ الْاَلَمِ فِي الْمَضْرُوْبِ عَقِيْبَ ضَرْبِ اِنْسَانٍ وَالْاِنْكِسَارِ فِي الزُّجَاجِ عَقِيْبَ كَسْرِ اِنْسَانٍ قَيَّدَ بِذٰلِكَ لِيَصْلُحَ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ فِيْ اَنَّهٗ هَلْ لِلْعَبْدِ فِيْهِ صُنْعٌ اَمْ لَا وَمَا اَشْبَهَهٗ كَالْمَوْتِ عَقِيْبَ الْقَتْلِ كُلُّ ذٰلِكَ مَخْلُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَحْدَهٗ وَاَنَّ كُلَّ الْمُمْكِنَاتِ مُسْتَنِدَةٌ اِلَيْهِ بِلَا وَاسِطَةٍ. وَالْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا اَسْنَدُوْا بَعْضَ الْاَفْعَالِ اِلٰى غَيْرِ اللّٰهِ قَالُوْا اِنْ كَانَ الْفِعْلُ صَادِرًا عَنِ الْفَاعِلِ لَا بِتَوَسُّطِ فِعْلٍ اٰخَرَ فَهُوَ بِطَرِيْقِ الْمُبَاشَرَةِ وَ

الْاَفْطَرِيْقِ التَّوْلِيْدِ وَمَعْنَاهُ اَنْ يُوْجِبَ فِعْلٌ لِفَاعِلِهٖ فِعْلاًاٰخَرَكَحَرَكَةِ الْيَدِ تُوْجِبُ حَرْكَةَ الْمِفْتَاحِ فَالالَمُ يَتَوَلَّدُ مِنَ الضرب وَالْاِنْكِسَارُ مِنَ الكَسْرِ وَلَيْسَا مَخْلُوْقَيْنِ لِلّٰهِ تَعَالٰى لَاصُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْ تَخْلِيْقِهٖ وَالْاَوْلٰى اَنْ لَّا يُقَيِّدَبِالتَّخْلِيْقِ لِاَنَّ مَايُسَمُّوْنَهٗ مُتَوَلِّدَاتٌ لَاصُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ اَصْلاً اَمَّا التَّخْلِيْقُ فَلِاِسْتِحَالَتِهٖ مِنَ الْعَبْدِ وَاَمَّاالْاِكْتِسَابُ فَلِاِسْتِحَالَةِ اِكْتِسَابِ مَالَيْسَ قَائِمًا بِمَحَلِّ الْقُدْرَةِ وَلِهٰذَالَايَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ عَدَمِ حُصُوْلِهَابِخِلَافِ اَفْعَالِهِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ.

ترجمہ: اور جو درد مضروب میں پایا جاتا ہے کسی انسان کے مارنے کے بعد اور جو شکستگی شیشہ میں پائی جاتی ہے کسی انسان کے توڑنے کے بعد یہ قید اس وجہ سے لگائی تاکہ اس اختلاف کا محل بن سکے کہ اس میں بندہ کا دخل ہے یا نہیں؟ اور وہ چیزیں جو اس کے مشابہ ہیں جیسے موت قتل کرنے کے بعد، یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اس وجہ سے کہ یہ بات گذر چکی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ کہ ساری ممکنات اللہ تعالیٰ کی طرف بلا واسطہ منسوب ہیں اور معتزلہ نے جب بعض افعال کی بندوں کی طرف نسبت کی تو انہوں نے کہا کہ اگر فعل اپنے فاعل سے بغیر کسی دوسرے فعل کے واسطہ کے صادر ہو تو یہ صدور مباشرت کے طریق پر ہے ورنہ پس تولید کے طریق پر ہے، اور تولید کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فعل اپنے فاعل کے لئے کوئی دوسرا فعل پیدا کرے جیسے ہاتھ کی حرکت کنجی میں حرکت پیدا کرتی ہے تو درد ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور شکستگی توڑنے سے پیدا ہوتی ہے اور دونوں اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں ان کی تخلیق میں بندہ کا کوئی دخل نہیں اور بہتر یہ تھا کہ تخلیق کے ساتھ مقید نہ کرتے اس لئے کہ جن افعال کا نام معتزلہ متولدات رکھتے ہیں ان میں بندہ کا کوئی دخل نہیں، بہر حال تخلیق تو بندہ کی طرف سے اس کے محال ہونے کی وجہ سے اور بہر حال کسب تو ایسی چیز کا کسب محال ہونے کی وجہ سے جو قدرت کے محل کے ساتھ قائم نہ ہو اور اسی لئے بندہ اس کے عدم حصول پر قادر نہیں برخلاف اپنے اختیاری افعال کے۔

تشریح: بندہ کے اختیاری افعال کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ تفصیل سے گذر چکا کہ معتزلہ کے نزدیک بندہ خود اس کا خالق ہے اور ہمارے نزدیک بندہ خالق نہیں ہے بلکہ کاسب ہے، اسی کے متعلق ایک دوسرا اختلاف ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ بندہ جو افعال اختیاریہ کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) بعض اختیاری افعال ایسے ہیں جس میں دوسرے فعل کا واسطہ نہیں ہے بلکہ وہ افعال بندہ سے براہ راست صادر ہوتے ہیں (۲) بعض افعال اختیاریہ ایسے ہیں کہ اس کے لئے کوئی دوسرا فعل واسطہ ہے، مثلاً ہم ہاتھ میں قلم لے کر اس کو حرکت دیتے ہیں تو ہاتھ کی حرکت بلا واسطہ ہے اور قلم کی حرکت ہاتھ کے واسطہ سے ہے یا بندہ کسی کو مارتا ہے جس کے واسطہ سے مضروب شخص میں درد پیدا ہوتا ہے یا بندہ شیشہ کو توڑتا ہے جس کے واسطہ سے شیشہ میں شکستگی پیدا ہوتی ہے یا بندہ کسی کو قتل کرتا ہے جس کے واسطہ سے مقتول میں موت پیدا ہوتی ہے، تو اس میں وہ افعال جو بلا واسطہ ہیں اور بندہ

سے براہ راست صادر ہیں مثلاً ہاتھ کی حرکت اور مارنا اور توڑنا اور قتل کرنا تو ان کو یہ کہا جاتا ہے کہ یہ بطور مباشرت کے ہیں، اور جو افعال واسطہ سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً قلم کی حرکت اور مضروب شخص میں درد اور شیشہ کی شکستگی اور مقتول کی موت ان سب کو کہا جاتا ہے کہ یہ بطور تولید کے ہیں، تو معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ بندہ دونوں کا خالق ہے کیونکہ بندہ جب اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہے تو ان کے واسطہ سے پیدا ہونے والے افعال جن کو متولدات کہتے ہیں ان کا بدرجہ اولیٰ خالق ہوگا۔ اور اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ وہ افعال جو بندہ سے بلا واسطہ بطور مباشرت صادر ہوتے ہیں بندہ ان کا خالق نہیں ہے بلکہ کاسب ہے اور دوسرے افعال جو بالواسطہ صادر ہوتے ہیں جن کو متولدات کہتے ہیں بندہ نہ تو ان کا خالق ہے اور نہ کاسب، مثلاً کسی کو مارنے کے بعد جو اس کو تکلیف محسوس ہوتی ہے یا مثلاً کسی چیز کو توڑنے کے بعد جو اس میں انکسار واقع ہوتا ہے یا کسی کو مارنے کے بعد جو اس کی موت واقع ہو جاتی ہے تو اس کو مارنے اور توڑنے میں بندہ کے کسب کا دخل ہے، خلق کا نہیں ہے لیکن تکلیف کے محسوس ہونے میں اور ٹوٹنے میں اور موت کے واقع ہونے میں بندہ کے نہ کسب کا دخل ہے اور نہ خلق کا۔ لہٰذا بندہ نہ ان کا خالق ہے اور نہ کاسب...... دلیل یہ ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں بندہ سے کسی چیز کا خلق محال ہے اس لئے بندہ خالق نہیں ہوسکتا اور کاسب اس لئے نہیں ہوسکتا کہ یہ متولدات جس بندہ کے فعل کے واسطہ سے پیدا ہوتے ہیں اس کے ساتھ قائم نہیں ہیں، بلکہ دوسرے کے ساتھ قائم ہیں مثلاً موت قاتل کے فعل کے واسطہ سے پیدا ہوئی ہے لیکن اس قاتل کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ مقتول کے ساتھ قائم ہے لہٰذا قاتل اس کا کاسب بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ کسب کے لئے ضروری ہے کہ فعل مکسوب کا جس قدرت سے کسب ہوا ہے اس کے محل کے ساتھ قائم ہو اور یہاں ایسا ہے نہیں، لہٰذا ثابت ہوگیا کہ وہ کاسب نہیں ہے۔

قولہ قید بذلک: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ ماتنؒ نے عقیب ضرب انسان اسی طرح عقیب کسر انسان کی قید کا اضافہ کیوں کیا؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس قید کا اضافہ اس وجہ سے کیا تا کہ محل اختلاف متعین ہو جائے، کیونکہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان محل اختلاف وہی درد اور شکستگی ہے جو کسی بندہ کے ضرب اور کسر سے پیدا ہو کہ وہ ان کے نزدیک بندہ کی مخلوق ہے اور ہمارے نزدیک اللہ کی مخلوق ہے۔ لیکن جو درد یا شکستگی اللہ تعالیٰ کے فعل سے پیدا ہو وہ محل اختلاف نہیں ہے بلکہ وہ تو بالاتفاق اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔

قولہ والاولی ان لا یقید بالتخلیق: شارحؒ فرماتے ہیں کہ بہتر یہ تھا کہ ماتنؒ اس کو تخلیق کے ساتھ مقید نہ کرتے بلکہ صرف یہ کہتے لا صنع للعبد فیہ، اس لئے کہ بندہ کے جو افعال اختیاریہ بطور تولید کے ہیں اس کے بارے میں ہم معترف ہیں کہ اس میں نہ بندہ کے خلق کا دخل ہے اور نہ کسب کا، لہٰذا اگر مقید کر کے یہ کہیں گے کہ اس میں بندہ کے خلق کا کوئی دخل نہیں ہے تو اس سے یہ وہم ہوسکتا ہے کہ خلق کا تو دخل نہیں ہے لیکن کسب کا دخل ہے، حالانکہ ہم کسب کے دخل کے بھی قائل نہیں ہیں۔

قولہ ولہٰذا: مطلب یہ ہے کہ چونکہ متولدات کے وجود میں بندہ کے کسب کا دخل نہیں ہے اس بناء پر بندہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کو موجود نہ ہونے دے مثلاً بندہ کسی کو مارے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں درد اور تکلیف نہ پیدا ہونے دے، بہر حال

بندہ کو مارنے اور نہ مارنے کا تو اختیار ہے لیکن مارنے کے بعد تکلیف اور درد کے پیدا ہونے اور نہ ہونے کا اختیار نہیں ہے اور جب اختیار نہیں تو معلوم ہوا کہ اس میں بندہ کے کسب کا بھی دخل نہیں ہے۔

وَالْمَقْتُوْلُ مَيِّتٌ بِاَجَلِهٖ اَیِ الْوَقْتِ الْمُقَدَّرِ لِمَوْتِهٖ لَا كَمَا زَعَمَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی قَدْ قَطَعَ عَلَيْهِ الْاَجَلَ لَنَا اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی قَدْ حَكَمَ بِاٰجَالِ الْعِبَادِ عَلٰی مَا عَلِمَ مِنْ غَيْرِ تَرَدُّدٍ وَبِاَنَّهٗ اِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ۔ وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْاَحَادِيْثِ الْوَارِدَةِ فِیْ اَنَّ بَعْضَ الطَّاعَاتِ يَزِيْدُ فِی الْعُمْرِ وَبِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ مَيِّتًا بِاَجَلِهٖ لَمَا اسْتَحَقَّ الْقَاتِلُ ذَمًّا وَّلَا عِقَابًا وَّلَا دِيَةً وَّلَا قِصَاصًا اِذْ لَيْسَ مَوْتُ الْمَقْتُوْلِ بِخَلْقِهٖ وَلَا بِكَسْبِهٖ۔ وَالْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی كَانَ يَعْلَمُ اَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَفْعَلْ هٰذِهِ الطَّاعَةَ لَكَانَ عُمْرُهٗ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً لٰكِنَّهٗ عَلِمَ اَنَّهٗ يَفْعَلُهَا وَيَكُوْنُ عُمْرُهٗ سَبْعِيْنَ سَنَةً فَنُسِبَتْ هٰذِهِ الزِّيَادَةُ اِلٰی تِلْكَ الطَّاعَةِ بِنَاءً عَلٰی عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَنَّهٗ لَوْلَاهَا لَمَا كَانَتْ تِلْكَ الزِّيَادَةُ۔ وَعَنِ الثَّانِیْ اَنَّ وُجُوْدَ الْعِقَابِ وَالضَّمَانِ عَلَی الْقَاتِلِ تَعَبُّدِیٌّ لِاِرْتِكَابِهِ الْمَنْهِیَّ وَكَسْبِهِ الْفِعْلَ الَّذِیْ يَخْلُقُ اللّٰهُ تَعَالٰی عَقِيْبَهُ الْمَوْتَ بِطَرِيْقِ جَرْیِ الْعَادَةِ فَاِنَّ الْقَتْلَ فِعْلُ الْقَاتِلِ كَسْبًا وَّاِنْ لَّمْ يَكُنْ خَلْقًا۔

ترجمہ: اور مقتول کی موت اپنے اجل یعنی اپنی موت کے مقررہ وقت میں ہوتی ہے، ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اجل کو کاٹ دیا ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کے مطابق بغیر کسی تردد کے بندوں کے اجل کا فیصلہ کر دیا ہے، اور اس بات کا بھی کہ جب لوگوں کی اجل یعنی ان کی موت کا مقررہ وقت آجائے گا تو وہ ایک گھڑی نہ پیچھے ہٹ سکتے ہیں اور نہ آگے بڑھ سکتے ہیں۔ اور معتزلہ نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو اس سلسلہ میں وارد ہیں کہ بعض عبادتیں عمر میں زیادتی کرتی ہیں اور اس بات سے (استدلال کیا ہے) کہ اگر وہ اپنے مقررہ وقت پر مرتا تو قاتل نہ مذمت کا مستحق ہوتا اور نہ سزا کا اور نہ دیت کا اور نہ قصاص کا، کیونکہ مقتول کی موت نہ اس کے خلق کی وجہ سے ہے اور نہ اس کے کسب کی وجہ سے، اور پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتے تھے کہ اگر وہ یہ عبادت نہ کرتا تو اس کی عمر چالیس سال ہوتی لیکن وہ یہ بھی جانتا تھا کہ وہ عبادت کرے گا اور اس کی عمر ستر سال ہوگی تو اس زیادتی کی نسبت اس عبادت کی طرف کر دی گئی، اللہ تعالیٰ کو یہ جاننے کی بناء پر کہ اگر یہ عبادت نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی، اور دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ قاتل پر سزا اور ضمان کا وجوب تعبدی ہے اس کے فعل منہی عنہ کا ارتکاب کرنے اور ایسے فعل کا اکتساب کرنے کی وجہ سے جس کے بعد اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق موت پیدا فرما دیتے ہیں اس لئے کہ قتل کسب کے اعتبار سے قاتل کا فعل ہے اگرچہ خلق کے اعتبار سے نہیں ہے۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ ہر جاندار کے لئے بغیر کسی تردد کے ایک مدت موت متعین ہے اس میں نہ تقدم ہو سکتا ہے اور نہ تاخر، اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں تقدم اور تاخر ہو سکتا ہے، چنانچہ اگر کسی کو قتل کر دیا جائے تو ہم یہ کہیں گے کہ علم الٰہی میں یہی اس کے مرنے کا وقت تھا لہٰذا مقتول اپنے مقررہ وقت پر مرا، اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ یہ اس کے مرنے کا مقررہ وقت نہیں تھا بلکہ اس کی عمر اور زیادہ تھی لیکن اس قاتل نے اس کی عمر کم کر دی اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے مقررہ وقت تک زندہ رہتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بے پناہ علم کے ذریعہ بندوں کی مدت موت کے بارے میں یقینی طور پر بغیر کسی تردد کے فیصلہ کر دیا ہے، اس میں ایک گھڑی کا تقدم وتاخر نہیں ہو سکتا ورنہ اللہ تعالیٰ کے علم کا ناقص ہونا لازم آئے گا۔ علاوہ ازیں بہت سی آیتیں ایسی ہیں جو ہمارے مسلک کی تائید کر رہی ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول اذا جآء اجلها لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون.

اور معتزلہ اپنے مسلک پر ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں یہ آیا ہے کہ عبادات سے عمر میں زیادتی ہو جاتی ہے مثلاً روایات میں ہے کہ جو شخص صلہ رحمی کرتا ہے اس کی عمر میں اضافہ ہو جاتا ہے لہٰذا اگر مدت موت یقینی طور پر متعین ہوتی تو عبادات سے عمر میں زیادتی کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اور ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر مقتول اپنی موت کے مقررہ وقت پر مرتا تو پھر قاتل کو مجرم کیوں گردانا جاتا یعنی دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا اور قتل خطاء کی صورت میں دیت کا اور قتل عمد کی صورت میں قصاص کا مستحق کیوں قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ موت اپنے مقررہ وقت پر آئی ہے اس میں قاتل کے خلق اور کسب کا کوئی دخل نہیں ہے۔

جواب: معتزلہ کے پہلے استدلال نقلی کا جواب یہ ہے کہ روایات کا جو ظاہری مفہوم ہے وہ مراد نہیں ہے، اور معتزلہ اس کا ظاہری مفہوم مراد لے رہے ہیں، کہ اس کی عمر پہلے مثلاً چالیس سال مقرر تھی اور جب اس نے صلہ رحمی کیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کی عمر کو بڑھا کر پچاس سال کر دیا۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم کامل ہے وہ اپنے بے پناہ علم کے ذریعہ ازل ہی سے جانتے تھے کہ بندہ صلہ رحمی کرے گا اس لئے پہلے ہی سے یقینی طور پر اس کی عمر پچاس سال کی مقرر کر دیا تھا اب نہ تو اس میں تقدم ہو سکتا ہے اور نہ تاخر۔ ایسا نہیں ہے کہ پہلے مثلاً چالیس سال کی عمر مقرر کی تھی پھر بعد میں جب اس نے صلہ رحمی کی تو اس کو بدل کر پچاس سال کی عمر کر دی، بہر حال یہ زیادتی ہمارے اعتبار سے ہے، اللہ تعالیٰ کے علم کے اعتبار سے نہیں ہے اور چونکہ اللہ تعالیٰ کو عبادت کا علم ہونا عمر کی زیادتی کا سبب بنا ہے اس لئے حدیث میں عمر کی زیادتی کی نسبت عبادت کی طرف کی گئی ہے ورنہ حقیقت میں یہاں زیادتی ہے ہی نہیں۔ کیونکہ زیادتی اس وقت سمجھی جاتی جب کہ اس کی عمر پہلے مثلاً چالیس سال مقرر کی جاتی پھر عبادت کی وجہ سے بڑھا کر ستر سال کر دی جاتی اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

اور دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ ایک ہے مقتول کا مرنا اور ایک ہے قاتل کا ہاتھ سے تلوار چلانا، تو قاتل کی طرف سے جو ضرب بالسیف ہے اس میں اس کے کسب کا دخل ہے اور یہ ایک ایسے منہی عنہ کا ارتکاب ہے جس کے اختیار کر لینے کے بعد اللہ

تعالیٰ کی یہ عادت ہے کہ وہ موت کو پیدا کر دیتے ہیں، تو اس کا تلوار چلانا اپنے ارادہ اور اختیار سے ہے اور ایک ممنوع فعل کا ارتکاب ہے، جس کا وہ اگر چہ خالق نہیں ہے لیکن کاسب ضرور ہے اور جزا وسزا کا مدار کسب پر ہے اس لئے اس کو مجرم قرار دیا جاتا ہے اور اس سے دیت یا قصاص وضمان لیا جاتا ہے۔

وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْمَيِّتِ مَخْلُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى لَاصُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ تَخْلِيْقًا وَلَا اِكْتِسَابًا وَمَبْنِيٰ هٰذَا عَلٰى اَنَّ الْمَوْتَ وُجُوْدِيٌّ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ وَالْاَكْثَرُوْنَ عَلٰى اَنَّهٗ عَدَمِيٌّ وَمَعْنٰى خَلَقَ الْمَوْتَ قَدَّرَهٗ۔

ترجمہ: اور موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں نہ خلق کے اعتبار سے اور نہ کسب کے اعتبار سے، اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی شی ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد خلق الموت والحیاۃ کی دلیل سے اور اکثر لوگ اس بات پر ہیں کہ وہ عدمی شی ہے اور خلق الموت کے معنی قدر الموت کے ہیں۔

تشریح: معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جس طرح فعل قتل قاتل کی مخلوق ہے کیونکہ یہ اس کا اختیاری فعل ہے اسی طرح مقتول کی موت بھی قاتل کی مخلوق ہے، کیوں کہ یہ اس کے اختیاری فعل کے نتیجہ میں پیدا ہوئی ہے اس لئے ماتنؒ ان کے مذہب کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ موت جو میت کے ساتھ قائم ہے یہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اس میں بندہ کا کوئی دخل نہیں نہ خلق کے اعتبار سے اور نہ کسب کے اعتبار سے۔

اور موت کا میت کے ساتھ قائم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ موت ایک امر وجودی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے خلق الموت والحیوٰۃ جس میں موت اور حیات دونوں کے ساتھ خلق کے تعلق کو بیان کیا گیا ہے اور جس کا خلق ہوگا وہ وجودی ہوگا لہٰذا حیات کی طرح موت بھی امر وجودی ہوا اور امر وجودی کسی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وہ محل میت ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ موت میت کے ساتھ قائم ہے، اور اکثر حضرات کا کہنا یہ ہے کہ موت عدمی شی ہے کیونکہ موت نام ہے زوال حیات کا اور یہ عدمی چیز ہے اور معدوم کسی محل کا محتاج نہیں ہوتا جس کے ساتھ وہ قائم ہو لہٰذا موت میت کے ساتھ قائم نہیں ہے، رہی وہ آیت جس سے موت کے امر وجودی ہونے پر استدلال کیا گیا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ خَلَقَ کے معنی قَدَّرَ کے ہیں۔ اور یہ عام ہے اس کا تعلق وجودی اور عدمی دونوں چیز سے ہوتا ہے کیونکہ جس طرح کسی چیز کا ہونا مقدر ہے اسی طرح کسی چیز کا نہ ہونا بھی مقدر ہے لہٰذا لفظ خلق سے موت کے امر وجودی ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

وَالْاَجَلُ وَاحِدٌ لَا كَمَا زَعَمَ الْكَعْبِيُّ اَنَّ لِلْمَقْتُوْلِ اَجَلَيْنِ الْقَتْلَ وَالْمَوْتَ وَاَنَّهٗ لَوْلَمْ يُقْتَلْ لَعَاشَ اِلٰى اَجَلِهِ الَّذِيْ هُوَ الْمَوْتُ وَلَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ اَنَّ لِلْحَيْوَانِ اَجَلًا طَبْعِيًّا وَهُوَ وَقْتُ مَوْتِهٖ بِتَحَلُّلِ رُطُوْبَتِهٖ وَانْطِفَاءِ حَرَارَتِهِ الْغَرِيْزِيَّتَيْنِ وَاَجَلًا اِخْتِرَامِيَّةً بِحَسْبِ الْاٰفَاتِ وَالْاَمْرَاضِ۔

ترجمہ: اور اجل ایک ہی ہے ایسا نہیں جیسا کہ کعبی نے کہا کہ مقتول کے لئے دو اجل ہے ایک قتل اور دوسرے موت اور یہ کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے، اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے کہا کہ جاندار کے لئے ایک اجل طبعی ہے وہ اس کی فطری رطوبت کے تحلیل ہو جانے اور فطری حرارت کے بجھ جانے کے سبب اس کی موت کا وقت ہے اور ایک ہنگامی موت ہے آفات اور امراض کے سبب۔

تشریح: اہل سنت کا یہ نظریہ ہے کہ اجل یعنی موت کا جو ایک وقت مقرر ہے وہ ایک ہے اور اس میں نہ تقدم ہو سکتا ہے اور نہ تاخر، اور جمہور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں تقدیم ہو سکتی ہے جیسا کہ مقتول کے بارے میں ان کا مذہب یہ ہے کہ اس کی موت اجل سے پہلے ہوگئی، اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنے اجل تک زندہ رہتا، اور معتزلہ میں سے ابوالقاسم بلخی جو کعبی کے نام سے مشہور ہیں ان کے یہاں مقتول کے لئے دو موت ہے ایک وہ جو قاتل کے فعل کی وجہ سے وجود میں آتی ہے اور ایک وہ جو طبعی طور پر ہوتی ہے اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنی دوسری موت تک زندہ رہتا۔ اور فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اور دوسرے جاندار جو غذا کھاتے ہیں اس سے جو خون پیدا ہوتا ہے وہ قلب کے بائیں طرف جمع ہوتا ہے اور وہاں پکتا ہے اور اس سے جو گیس پیدا ہوتی ہے اس کی وجہ سے جسم کا سارا نظام چلتا ہے جس طرح کہ چراغ ہے کہ جب اس میں تیل ڈال دیا جاتا ہے اور بتی ہوتی ہے تو چراغ روشن ہو جاتا ہے اور جب روشن ہو جائے تو اس کے بجھنے کے دو طریقے ہیں: (۱) تیل ختم ہو جائے، (۲) یا تیل ہونے کے باوجود تیز ہوا وغیرہ سے بجھ جائے، اسی طرح ہر جاندار کے لئے ایک طبعی موت ہے اور وہ یہ کہ جسم میں اللہ تعالیٰ نے ایک معین مقدار میں اس گیس کو رکھا ہے جس کو فطری حرارت اور طبعی رطوبت کہتے ہیں، جب تک یہ جسم میں رہتی ہے تو اس میں طاقت وقوت رہتی ہے اور جب وہ آہستہ آہستہ ختم ہو جاتی ہے تو اس کی طبعی موت واقع ہو جاتی ہے۔ اور دوسری ناگہانی موت ہے جو قتل اور دوسرے حوادثات وآفات کی وجہ سے واقع ہو جاتی ہے تو مصنفؒ نے ان سب کی تردید کرتے ہوئے یہ کہا کہ اجل ایک ہی ہے، دو نہیں ہے جیسے کہ معتزلہ اور فلاسفہ کہتے ہیں:

وَالْحَرَامُ رِزْقٌ لِاَنَّ الرِّزْقَ اِسْمٌ لِمَايَسُوْقُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِلَى الْحَيْوَانِ فَيَاكُلُهُ وَذٰلِكَ قَدْيَكُوْنُ حَلَالاً وَقَدْ يَكُوْنُ حَرَامًاوَهٰذَااَوْلٰى مِنْ تَفْسِيْرِهٖ بِمَايَتَغَذّٰى بِهِ الْحَيْوَانُ لِخُلُوِّهٖ عَنْ مَعْنَى الْاِضَافَةِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى مَعَ اَنَّهٗ مُعْتَبَرٌ فِىْ مَفْهُوْمِ الرِّزْقِ۔ وَعِنْدَالْمُعْتَزِلَةِ الْحَرَامُ لَيْسَ بِرِزْقٍ لِاَنَّهُمْ فَسَّرُوْهُ تَارَةً بِمَمْلُوْكٍ يَاكُلُهُ الْمَالِكُ وَتَارَةً بِمَا لَايُمْنَعُ مِنَ الْاِنْتِفَاعِ بِهٖ وَذٰلِكَ لَايَكُوْنُ اِلَّاحَلَالاًلٰكِنْ يَلْزَمُ عَلَى الْاَوَّلِ اَنْ لَّايَكُوْنَ مَاتَاكُلُهُ الدَّوَابُّ رِزْقًاوَعَلَى الْوَجْهَيْنِ اَنَّ مَنْ اَكَلَ الْحَرَامَ طُوْلَ عُمْرِهٖ لَمْ يَرْزُقْهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اَصْلاً

وَمَبْنٰى هٰذَا الْاِخْتِلَافِ عَلٰى اَنَّ الْاِضَافَةَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى مُعْتَبَرَةٌ فِىْ مَعْنَى الرِّزْقِ وَاَنَّهٗ لَارَازِقَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ وَاَنَّ الْعَبْدَ يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ عَلٰى اَكْلِ الْحَرَامِ وَمَايَكُوْنُ مُسْتَنِدًااِلَى

اللّٰہِ تَعَالٰی لایَکُوْنُ قَبِیْحًا وَمُرْتَکِبُہٗ لایَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَالعِقَابَ وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِکَ لِسُوْءِ مُبَاشَرَۃِ اَسْبَابِہٖ بِاِخْتِیَارِہٖ۔

ترجمہ: اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق اس چیز کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار تک پہونچاتے ہیں تو وہ اس کو کھاتا ہے اور وہ چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے، اور یہ رزق کی تفسیر اس تفسیر سے زیادہ بہتر ہے کہ رزق وہ چیز ہے جس کو حیوان غذا بناتا ہے کیونکہ یہ تفسیر اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت سے خالی ہے باوجود اس کے وہ رزق کے مفہوم میں معتبر ہے اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے کیونکہ وہ لوگ کبھی رزق سے ایسا مملوک مراد لیتے ہیں جس کو مالک کھاتا ہے اور کبھی ایسی چیز مراد لیتے ہیں کہ جس سے نفع اٹھانا ممنوع نہ ہو اور ایسی چیز حلال ہی ہوتی ہے لیکن پہلے معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ چوپائے جو چیز کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ جس نے عمر بھر حرام کھایا اس کو اللہ نے رزق ہی نہیں دیا، اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے، کہ رزق کے معنی میں اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت معتبر ہے اور یہ کہ رازق صرف اللہ ہے اور یہ کہ بندہ حرام کھانے کی بناء پر مذمت اور عقاب کا مستحق ہے اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوسکتی اس کا مرتکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوگا جواب یہ ہے کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو غلط استعمال کرنے کی وجہ سے ہے۔

تشریح: انسان اپنی زندگی میں جو چیزیں استعمال کرتا ہے چاہے کھانے کی ہوں یا پہننے کی وہ یا تو انسان کے لئے شرعاً حلال ہوگی یا حرام؟ جیسے کھانے میں میتہ اور خنزیر حرام ہے اور مذبوحہ جانور حلال ہے اور لباس میں مردوں کیلئے ریشمی کپڑا حرام ہے اور سوتی حلال ہے۔

اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ انسان جو بھی چیز استعمال کرے چاہے حلال ہو یا حرام دونوں پر رزق کا اطلاق ہوگا، اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں حلال ہیں، ان پر تو رزق کا اطلاق ہوگا لیکن جو چیزیں حرام ہیں ان پر رزق کا اطلاق نہیں ہوگا، ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وہ عطیہ جس کو انسان اور دوسرے جاندار استعمال کرتے ہیں اس کو رزق کہتے ہیں تو معلوم ہوا کہ رزق نام ہے اس عطیہ کا جس کو اللہ تعالیٰ انسان یا دوسرے جاندار کو عطا کرتے ہیں اور وہ اس کو استعمال کرتا ہے، اور یہ حلال وحرام دونوں کو شامل ہے اس لئے کہ جو چیز حرام ہوتی ہے وہ بھی اللہ تعالیٰ ہی کا عطیہ ہوتی ہے۔ اور بعض حضرات نے رزق کی دوسری تعریف کی ہے، وہ یہ کہ رزق نام ہے ہر ایسی چیز کا جس سے جاندار کو غذا حاصل ہو، اور جاندار حلال اور حرام دونوں سے غذا حاصل کرتا ہے اس لئے اس تعریف کی رو سے بھی حرام وحلال دونوں رزق ہوں گے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ رزق کی پہلی تعریف دوسری تعریف سے اولیٰ اور بہتر ہے، اس لئے کہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ رزق وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ دیتے ہیں ارشاد خداوندی ہے: "ان اللّٰہ ھو الرزاق" یعنی رزق دینے کا کام صرف اللہ کا ہے لہٰذا رزق کی تعریف ایسی کرنی چاہئے جس میں اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہو اور یہ صرف پہلی تعریف میں ہے اور جو دوسری تعریف ہے اس

میں اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت نہیں ہے اور پہلی تعریف میں اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہے اس لئے یہ بہتر و افضل ہے۔
اور معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ ان کے یہاں رزق کی تعریف کبھی ان لفظوں کے ساتھ کی جاتی ہے کہ رزق نام ہے اس مملوک شی کا جس کو مالک استعمال کرتا ہے، تو اگر کوئی شخص مردار استعمال کرتا ہے تو یہ شرعاً اس کا مالک نہیں ہے اور اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے مال کو غصب کرتا ہے یا رشوت لیتا ہے تو اس کا مالک نہیں غرضیکہ جو چیزیں حرام ہیں وہ کسی کی ملکیت میں نہیں آتیں لہٰذا ان پر رزق کا اطلاق نہیں ہوگا، اور معتزلہ کبھی رزق کی اس طرح تعریف کرتے ہیں کہ رزق نام ہے ایسی چیز کا جس سے انتفاع حاصل کرنے سے شریعت منع نہ کرے، اور شریعت حلال سے منع نہیں کرتی لیکن حرام سے انتفاع کو منع کرتی ہے لہٰذا اس دوسری تعریف کی رو سے بھی حرام پر رزق کا اطلاق نہیں ہوگا۔
قوله ولكن يرد على الاول: معتزلہ نے رزق کی جو دو تعریفیں کی ہیں اس میں سے پہلی تعریف پر اعتراض یہ ہے کہ رزق کی یہ تعریف صحیح نہیں ہے اس لئے کہ رزق انسان کے علاوہ دوسرے حیوانات مثلاً چرند و پرند وغیرہ کو بھی ملتا ہے لیکن یہ حیوانات اس کے مالک نہیں ہیں لہٰذا رزق کی پہلی تعریف کی بناء پر یہ لازم آئے گا کہ ان حیوانات کو رزق نہیں ملتا، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے اس لئے کہ یہ اس نص قرآنی **وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها** کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روئے زمین کے ہر جاندار کو اللہ تعالیٰ رزق دیتے ہیں لہٰذا پہلی تعریف صحیح نہیں ہوسکتی۔
قوله على الوجهين: یہ معتزلہ کی ذکر کردہ رزق کی دونوں تعریفوں پر اعتراض ہے کہ اگر رزق کی دونوں تعریفوں کو صحیح مان لیا جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ جو شخص اپنی عمر بھر حرام مال کھاتا ہے اور اسی حالت میں مرجاتا ہے اس کو زندگی بھر رزق ہی نہیں ملا اور اللہ تعالیٰ نے اس کو رزق ہی عطا نہیں کیا اس لئے کہ حرام مال رزق نہیں ہے کیونکہ حرام مال نہ کسی کی ملکیت میں آتا ہے اور نہ اس سے انتفاع کی شریعت اجازت دیتی ہے اور یہ قرآن کی اس آیت "**وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها**" کے خلاف ہے جس میں بتلایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جاندار کو رزق عطا کرتے ہیں لہٰذا مذکورہ دونوں تعریفیں صحیح نہیں ہیں۔
نوٹ: زندگی بھر حرام مال کھانے کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ مثلاً کوئی بچہ پیدا ہوا اور پیدا ہوتے ہی اس کو مغصوبہ یا مسروقہ بکری کا دودھ برابر پلایا جاتا رہا یہاں تک وہ وہی دودھ پیتے پیتے مرگیا اور کسی حلال چیز کے کھانے کی نوبت ہی نہیں آئی۔
قوله ومبنى هذا الاختلاف الخ حرام کے رزق ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں ہمارا اور معتزلہ کا جو اختلاف ہے یہ چار مقدموں پر مبنی ہے: (۱) رزق کی تعریف میں اللہ کی طرف نسبت کا ہونا معتبر ہے یعنی رزق اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے (۲) اللہ کے علاوہ اور کوئی رازق نہیں ہے (۳) شریعت نے جن چیزوں کے استعمال سے منع کر دیا ہے یعنی جو چیزیں حرام ہیں اگر بندہ ان کو استعمال کرے گا تو دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں عقاب کا مستحق ہوگا (۴) جس چیز کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو وہ قبیح نہیں ہوسکتی اور اس کا مرتکب دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ ان چار مقدموں کے پیش نظر معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ

حرام مال جس کو انسان استعمال کرتا ہے اگر اس کو رزق کہو گے تو (بحکم مقدمہ اولیٰ) اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگی، اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوسکتی بلکہ حسن ہوگی، تو اس سے لازم آئے گا کہ حرام مال قبیح نہ ہو اور انسان کو جو عذاب ملتا ہے وہ فعل قبیح کے ارتکاب پر ملتا ہے لہٰذا حرام مال کے استعمال پر دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب کا مستحق نہیں ہونا چاہئے، حالانکہ حرام مال قبیح بھی ہے اور اس کے استعمال پر دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب کا مستحق بھی ہوتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ حرام مال رزق نہیں ہے۔

جواب: آپ کا سب مقدمہ تسلیم ہے لیکن آپ کا یہ کہنا کہ اللہ کی طرف جس فعل کی نسبت ہوگی وہ قبیح نہیں ہوگا بلکہ فعل حسن ہوگا اس کی مراد میں اختلاف ہے، ہمارے یہاں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل خلق کے اعتبار سے حسن ہوگا لیکن کسب کے اعتبار سے بھی حسن ہو یہ ضروری نہیں ہے، لہٰذا حرام مال جس کو انسان استعمال کرتا ہے یہ خلق کے اعتبار سے تو حسن ہے لیکن کسب کے اعتبار سے قبیح ہے کیونکہ اس نے حصول کے جائز اور مشروع اسباب کو چھوڑ کر ناجائز اور ممنوع اسباب کو اختیار کیا اور انسان اس ممنوع اسباب کو اپنے اختیار سے کسب کرتا ہے، اس لئے اس کا کرنے والا مذمت اور عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔

وَكُلٌّ يَسْتَوْفِيْ رِزْقَ نَفْسِهٖ حَلَالًا كَانَ اَوْ حَرَامًا لِحُصُوْلِ التَّغَذِّيْ بِهِمَا جَمِيْعًا وَلَا يُتَصَوَّرُ اَنْ لَّا يَاْكُلَ اِنْسَانٌ رِزْقَهٗ اَوْ يَاْكُلَ غَيْرُهٗ رِزْقَهٗ لِاَنَّ مَا قَدَّرَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى غِذَاءَ شَخْصٍ يَجِبُ اَنْ يَّاْكُلَهٗ وَيَمْتَنِعُ اَنْ يَّاْكُلَ غَيْرُهٗ وَاَمَّا بِمَعْنَى الْمِلْكِ فَلَا يَمْتَنِعُ۔

ترجمہ: اور ہر شخص اپنا رزق پورا پورا لے کر رہے گا خواہ حلال ہو یا حرام دونوں سے تغذی حاصل ہونے کی وجہ سے، اور یہ ممکن نہیں کہ کوئی انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اس کے رزق کو اس کے علاوہ کوئی دوسرا کھالے، اس لئے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا ہونا مقدر فرمایا ہے اس کا اس کو کھانا واجب اور ضروری ہے اور دوسرے شخص کا اس کو کھانا محال ہے، بہر حال (اگر رزق) ملک کے معنی میں ہو (جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں) تو محال نہ ہوگا۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ ہر شخص اپنے مرنے سے پہلے اپنا رزق پورا پورا کھا کر رہے گا ایسا نہیں ہوسکتا کہ کوئی انسان اپنا پورا رزق کھانے سے پہلے مرجائے، یا اس کے رزق کو کوئی دوسرا شخص کھالے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازلی کے ذریعہ جس چیز کو کسی شخص کی غذا ہونا مقرر کر دیا ہے تو اس شخص کو اس کا کھانا واجب اور دوسرے شخص کو اس کا کھانا محال ہوگا ورنہ اللہ تعالیٰ کے علم کا غلط ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔

آگے شارحؒ فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے جو رزق کی تعریف کی ہے اس کے اعتبار سے اگر رزق کو ملک کے معنی میں لیا جائے تو ایک کے رزق کو دوسرا شخص کھا سکتا ہے اس لئے کہ ایک کے رزق کا دوسرا مالک ہوسکتا ہے، لیکن معتزلہ کی جانب اس عقیدہ کی نسبت اسی وقت صحیح ہوگی جبکہ ملک کے معنی میں اکل کا اعتبار نہ کیا جائے، لیکن معتزلہ نے اس کا اعتبار کیا ہے چنانچہ انہوں نے

رزق کی تعریف میں کہا ہے مملوک یا کله المالک۔ اس لئے یہ کہنا کہ معتزلہ نے رزق کی جو تعریف کی ہے اس کے اعتبار سے ایک شخص کے رزق کو دوسرا شخص کھا سکتا ہے بالکل غلط ہے۔

حاصل یہ کہ معتزلہ نے رزق کی جو تعریف کی ہے اور ہم نے جو تعریف کی ہے دونوں کے اعتبار سے ایک شخص کے رزق کو دوسرا شخص نہیں کھا سکتا البتہ ایک شخص کے رزق کا دوسرا شخص مالک ہو سکتا ہے، لیکن اس کو وہی کھائے گا جس کا رزق ہے، جیسا کہ دعوت کے موقع پر اس کا مظاہرہ ہوتا ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی یُضِلُّ مَنْ یَّشَاءُ وَیَهْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ بِمَعْنٰی خَلْقِ الضَّلَالَةِ وَالْاِهْتِدَاءِ لِاَنَّهُ الْخَالِقُ وَحْدَهُ۔ وَفِیْ التَّقْیِیْدِ بِالْمَشِیَّةِ اِشَارَةٌ اِلٰی اَنْ لَّیْسَ الْمُرَادُ بِالْهِدَایَةِ بَیَانَ طَرِیْقِ الْحَقِّ لِاَنَّهُ عَامٌّ فِیْ حَقِّ الْکُلِّ وَلَا الْاِضْلَالُ عِبَارَةٌ عَنْ وِجْدَانِ الْعَبْدِ ضَالًّا اَوْ تَسْمِیَتِهٖ ضَالًّا اِذْ لَا مَعْنٰی لِتَعْلِیْقِ ذٰلِکَ بِمَشِیْئَتِهٖ تَعَالٰی نَعَمْ قَدْ تُضَافُ الْهِدَایَةُ اِلَی النَّبِیِّ صلی الله علیه وسلم مجازاً بِطَرِیْقِ التَّسْبِیْبِ کَمَا یُسْنَدُ اِلَی الْقُرْآنِ وقد یُسْنَدُ الاِضْلَالُ الی الشیطان مجازاً کما یُسْنَدُ الی الاصنام ثُمَّ الْمَذْکُوْرُ فِیْ کَلَامِ الْمَشَایِخِ اَنَّ الْهِدَایَةَ عِنْدَنَا خَلْقُ الْاِهْتِدَاءِ وَمِثْلُ هَدَاهُ اللّٰهُ فَلَمْ یَهْتَدِ مَجَازٌ عَنِ الدَّلَالَةِ وَالدَّعْوَةِ اِلَی الْاِهْتِدَاءِ وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ بَیَانُ طَرِیْقِ الصَّوَابِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّکَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلِقَوْلِهٖ اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِیْ مَعَ اَنَّهُ بَیَّنَ الطَّرِیْقَ وَدَعَاهُمْ اِلَی الْاِهْتِدَاءِ۔ وَالْمَشْهُوْرُ اَنَّ الْهِدَایَةَ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ وَعِنْدَنَا الدَّلَالَةُ عَلٰی طَرِیْقٍ یُوْصِلُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ سَوَاءٌ حَصَلَ الْوُصُوْلُ وَالْاِهْتِدَاءُ اَوْ لَمْ یَحْصُلْ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے اللہ تعالیٰ ہدایت دیتا ہے ضلالۃ اور اہتدا کے پیدا کرنے کے معنی میں اس لئے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے طریق حق کا بیان کرنا مراد نہیں ہے، اس لئے کہ وہ تو سب کے حق میں عام ہے، اور نہ ہی اضلال سے بندہ کو گمراہ پانا یا اس کا گمراہ نام رکھنا مراد ہے، اس لئے اس کو اللہ کی مشیت پر معلق کرنے کا کوئی معنی نہیں، ہاں کبھی ہدایت کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مجازاً کی جاتی ہے سبب ہونے کی وجہ سے جس طرح کہ قرآن کی طرف نسبت کی جاتی ہے اور کبھی اضلال کی نسبت مجازاً شیطان کی طرف کی جاتی ہے جس طرح اصنام کی طرف کی جاتی ہے، پھر مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ہدایت کے معنی خلق اہتدا کے ہیں، اور هداه الله فلم یهتد جیسی مثالوں میں مجازاً دلالت اور دعوت الی الاہتدا مراد ہے اور معتزلہ کے نزدیک ہدایت راہ صواب کا بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد انک لا تهدی من احببت کی وجہ سے

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان اللّٰھم اھد قومی کی وجہ سے باوجود یکہ آپ نے راہ حق کو بیان کیا، اور ان کو راہ راست کی طرف بلایا، اور مشہور یہ ہے کہ ہدایت معتزلہ کے نزدیک ایسی رہنمائی ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو، اور ہمارے نزدیک وہ راستہ بتلا دینا ہے جو مقصود تک پہنچادے چاہے پہونچنا حاصل ہو یا حاصل نہ ہو۔

تشریح: اللہ تعالیٰ نے بہت سی آیات میں یہ مضمون ذکر کیا ہے کہ وہ جس کو بے راہ کرنا چاہتا ہے اس کو بے راہ کر دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے راہ راست پر پہونچا دیتا ہے، ہدایت اور اضلال کے کیا معنی ہیں اور اس کا فاعل کون ہے؟ شارحؒ نے اس کو بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت کے دو معنی ہیں: (۱) ایسا سیدھا راستہ بتادینا جو منزل مقصود تک پہونچانے والا ہو (۲) منزل مقصود تک پہونچا دینا۔ اول کا نام اراءۃ الطریق ہے اور اسی کا نام بیان حق بھی ہے اور دوسرے کا نام ایصال الی المطلوب ہے اور اسی کا نام خلق اہتدا ہے۔

اس سلسلے میں اہل سنت اور معتزلہ کا کیا نظریہ ہے؟ اس کو سمجھئے! اہل سنت اور معتزلہ دونوں کی طرف دونوں قول منسوب ہیں چنانچہ اہل سنت کا کہنا ہے کہ ہدایت کا معنی اول بھی مراد لیا جاتا ہے اور معنی ثانی بھی اور یہی قول معتزلہ کا بھی ہے، لیکن فرق صرف اتنا ہے کہ اہل سنت کے یہاں جو قول مشہور ہے وہ معتزلہ کے یہاں غیر مشہور اور معتزلہ کے یہاں جو قول مشہور ہے وہ اہل سنت کے یہاں غیر مشہور ہے۔ معتزلہ کے یہاں قول مشہور ایصال الی المطلوب ہے، اور اہل سنت کے یہاں مشہور قول اراءۃ الطریق ہے اور غیر مشہور قول ایصال الی المطلوب ہے اور یہ قول اگرچہ غیر مشہور ہے لیکن جمہور کے نزدیک راجح یہی ہے یعنی ایصال الی المطلوب اور متن کی عبارت میں یہی معنی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ ہی جس کے اندر چاہتا ہے ہدایت پیدا فرما دیتا ہے اور جس کے اندر چاہتا ہے گمراہی پیدا فرما دیتا ہے اس لئے کہ ہر چیز کا خالق وہی ہے لہٰذا اس کا بھی خالق وہی ہوگا اس سے معلوم ہوگیا کہ ہدایت اور اضلال کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔

اور دونوں کی طرف جو دونوں قول منسوب ہیں اس کی ایک خاص وجہ ہے وہ یہ کہ ہدایت کے ایک معنی ہیں لغوی اور ایک ہے شرعی، اور جو یہ کہا کہ مشہور یہ ہے تو لغوی اعتبار سے یہ ہے کہ معتزلہ کے یہاں معنی لغوی ایصال الی المطلوب مشہور ہے اور اراءۃ الطریق غیر مشہور ہے اور ہمارے یہاں معنی لغوی کے اعتبار سے اراءۃ الطریق مشہور ہے لیکن معنی شرعی کے اعتبار سے یہ قول غیر مشہور ہے اور مشہور قول ایصال الی المطلوب ہے۔

اور معتزلہ کے یہاں ہدایت اور اضلال کا فاعل اللہ نہیں ہے بلکہ بندہ ہے اس لئے ان کا کہنا یہ ہے کہ ہدایت کے معنی راہ حق کا بیان کرنا ہے، اور اضلال کے معنی بندہ کو گمراہ پانا یا اس کا گمراہ نام رکھنا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہدایت اور اضلال کو جو مشیت الٰہی کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اس سے دو باتوں کی طرف اشارہ ہے: (۱) اس ہدایت سے مراد اراءۃ الطریق یعنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں، (۲) اضلال سے مراد بندہ کو گمراہ پانا، یا بندہ کا گمراہ نام رکھنا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں، بلکہ ہدایت کے معنی خلق اہتدا یعنی ایصال الی المطلوب کے ہیں اور اضلال کے معنی گمراہ کر دینے کے ہیں۔

پہلی بات کی دلیل یہ ہے کہ راہ حق کا بیان کرنا یعنی اراءۃ الطریق ہر شخص کے حق میں عام ہے خواہ مومن ہو یا کافر اس میں کسی کی خصوصیت نہیں ہے، لہٰذا اس کو مشیت پر معلق کرنے کا کوئی معنی نہیں ہوگا، پس معلوم ہوا کہ ہدایت سے خاص معنی مراد ہے یعنی ایصال الی المطلوب۔

اور دوسری بات کی جو دلیل ہے اس کو اس انداز میں سمجھئے کہ معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ یُضل باب افعال سے آتا ہے اس کی ایک خاصیت یہ ہے کہ اس فعل کا موجودہ طور پر پایا جانا مثلاً بولا جاتا ہے اجبنت الزید یعنی میں نے زید کو بزدل پایا تو یضل من یشآء کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے گمراہ پاتا ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر یہ معنی مناسب نہیں ہیں اس لئے کہ جب کوئی بندہ گمراہ ہوگا تب آپ گمراہ پائیں گے وہ مشیت باری پر موقوف نہیں ہوگا بلکہ بندہ کی حالت پر موقوف ہوگا کہ اگر وہ گمراہ ہوگا تب اللہ تعالیٰ اس کو گمراہ پائیں گے ورنہ نہیں لہٰذا اس کو مشیت کے ساتھ مقید کرنا بے معنی ہوگا، اسی طرح اضلال کے معنی بندہ کا گمراہ نام رکھنا بھی مناسب نہیں ہے اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ گمراہ نام رکھنا مشیت باری کے حوالہ ہے مسمی کے وصف کا کوئی لحاظ نہیں ہے پھر تو یہ بھی درست ہونا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کسی نیک بندہ کا گمراہ نام رکھ دیں حالانکہ یہ بالکل درست نہیں ہے۔

قولہ قد یضاف: ہدایت اور اضلال کا جو معنی بیان کیا گیا اس پر معتزلہ کی طرف سے اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب ہدایت کے معنی خلق اہتدا یعنی ایصال الی المطلوب کے ہیں اور اضلال کے معنی خلق ضلالت کے ہیں تو یہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اس میں بندہ کا یعنی غیر اللہ کا کوئی دخل نہیں ہے تو پھر ہدایت کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اور قرآن کی طرف اور اضلال کی نسبت بتوں اور شیطانوں کی طرف کیسے کی گئی؟ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہدایت کے معنی راہ حق کا بیان کرنا اور اضلال کے معنی بندہ کو گمراہ پانا ہی صحیح ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہدایت کے معنی حقیقی ایصال الی المطلوب کے ہیں لیکن کبھی مجازاً اس کے معنی اراءۃ الطریق کے بھی آتے ہیں تو جب ہدایت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی ہے تو نسبت حقیقی مراد ہوتی ہے اور معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں اور جہاں غیر اللہ یعنی نبی اور قرآن کی طرف ہوتی ہے وہاں نسبت مجازی ہوتی ہے اور معنی اراءۃ الطریق کے ہوتے ہیں، کیونکہ نبی اور قرآن بندوں کی ہدایت پانے کا سبب ہوتے ہیں، اس لئے مجازاً ان کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے، ایسے ہی اضلال کی بھی نسبت شیطان اور بتوں کی طرف مجازی ہے کیونکہ یہ ضلالت کے سبب ہیں، اور اسی طرح جو یہ کہا جاتا ہے ھداہ اللہ فلم یھتد یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدایت دی مگر اس نے ہدایت حاصل نہیں کی، اس میں ہدایت کے معنی مجازی اراءۃ الطریق کے ہیں اور انک لا تھدی من احببت اور اللھم اھد قومی میں ہدایت سے مراد ایصال الی المطلوب ہے۔

وَمَا هُوَ الاَصْلَحُ للعبدِ فَلَيْسَ ذٰلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللّٰهِ تعالىٰ وَاِلاَّ لَمَا خَلَقَ الكافرَ الفقيرَ المُعَذَّبَ فِي الدنيا والآخرةِ ولَمَا كَانَ لَهُ اِمْتِنَانٌ علىٰ العبادِ واستحقاقُ وشكرٌ في

الھِدایۃِ واِفَاضَۃِ انواعِ الخَیرات لِکَوْنِھَا اداءً لِلْوَاجب ولَمَا کَانَ امتنانُہٗ علی النبیِّ علیہ السلام فَوْقَ اِمْتِنَانِہٖ علیٰ ابی جھلٍ لعنۃُ اللہ تعالیٰ اِذْ فعلَ بِکُلٍ مِّنْھُمَا بغایۃِ مقدورہٖ من الاصلح لہٗ وَلَمَا کَانَ لِسُوَالِ العِصْمَۃِ وَالتَّوْفِیْقِ وَکَشْفِ الضَّرَّاءِ وَالْبَسْطِ فِی الْخِصْبِ وَالرَّخَاءِ مَعْنَی لِاَنَّ مَالَمْ یَفْعَلْ فِیْ حَقِّ کُلِّ وَاحِدٍفَھُوَمَفْسَدَۃٌ لَہٗ یَجِبُ عَلَی اللّٰہِ تَعَالیٰ تَرْکُھَا۔وَلَمَابَقِیَ فِیْ قُدْرَۃِ اللّٰہِ تَعَالیٰ بِالنِّسْبَۃِ اِلَی مَصَالِحِ الْعِبَادِشَیٌٔ اِذْقَدْاَتٰی بِالْوَاجِب۔

ترجمه: اور وہ چیز جو بندہ کے حق میں اصلح وانفع ہے اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے ورنہ کافر فقیر کو جو دنیا اور آخرت میں مبتلائے مصیبت ہے پیدا نہ فرماتا، اور ہدایت دینے اور قسم قسم کی بھلائیاں عطا فرمانے کی وجہ سے اس کو بندوں پر احسان جتانے اور شکر کے استحقاق کا حق نہ ہوتا اس لئے کہ یہ کام واجب کی ادائیگی ہے، اور ابوجہل ملعون پر احسان جتلانے سے زیادہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ اپنے مقدور بھر وہی برتاؤ کیا جو اس کے حق میں انفع تھا، اور گناہوں سے حفاظت اور نیک کاموں کی توفیق اور مصیبت کے ازالہ اور سرسبزی اور خوشحالی کی زیادتی کا سوال کرنے کا کوئی معنی نہ ہوتا اس لئے کہ جو کام کسی کے حق میں نہیں کیا وہ اس کے حق میں مفسدہ اور مضرت ہے جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب ہے اور مصالح عباد کی نسبت سے اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز باقی نہ ہوتی کیونکہ وہ واجب ادا کر چکا ہے۔

تشریح: معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اصلح للعباد یعنی ہر ایسا کام جو بندہ کے لئے مفید ہو دنیا اور آخرت کے اعتبار سے اس کا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور ہمارا کہنا یہ ہے کہ باری تعالیٰ پر کوئی بھی کام واجب نہیں ہے، معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایسا کام جو بندہ کے لئے مفید ہے اگر اس کو اللہ تعالیٰ نہیں کرتا ہے تو اس میں دو احتمال ہے: (۱) یا تو باری تعالیٰ کو اس کا علم ہی نہیں ہے کہ کونسا کام بندہ کے لئے مفید ہے اور کونسا مضر ہے؟ (۲) یا باری تعالیٰ اس کو جانتا ہے۔ پہلی صورت میں باری تعالیٰ کا جاہل ہونا لازم آئے گا اور اگر جانتا ہے اور پھر نہیں کرتا تو یہ بخل ہوگا اور باری تعالیٰ ان دونوں باتوں سے منزہ ہے لہٰذا اصلح للعباد اس پر واجب ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم کو جو نعمتیں مل رہی ہیں کیا اس پر ہمارا کوئی حق ہے اور اللہ تعالیٰ اگر کوئی نعمت ہم سے سلب کرے تو کیا ہمارا کوئی حق تھا کہ وہ اس کو سلب کر رہا ہے ہرگز نہیں، تو جواب کا حاصل ہوا کہ بخل نام ہے اس بات کا کہ کسی کی مملوکہ شی کو روک لینا یعنی ایسی چیز کا روک لینا جس پر دوسروں کا حق ہو اور باری تعالیٰ جو ہم کو نعمتیں دے رہا ہے اس پر ہمارا کوئی حق نہیں ہے لہٰذا اس کو روک لینا بخل نہیں کہلائے گا بلکہ محض عدل اور مبنی برحکمت کہلائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ کریم اور حکیم ہیں اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہیں لہٰذا ان کا کسی نعمت کو روک لینا کسی بڑی حکمت ہی کی وجہ سے ہوگا، بخل کی وجہ سے نہیں ہوسکتا۔

اور اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ باری تعالیٰ پر کوئی بھی چیز واجب نہیں ہے، اس کے بعد شارحؒ نے معتزلہ کی تردید میں پانچ دلیلیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) اگر اللہ پر اصلح للعباد واجب ہوتا تو کسی کو کافر فقیر نہ پیدا کرتا جو دنیا اور آخرت دونوں میں عذاب میں مبتلا ہے اس لئے کہ دنیا کے اعتبار سے اصلح یہ تھا کہ اس کو مالدار بناتا تا کہ محتاجی کے عذاب میں مبتلا نہ ہوتا اور آخرت کے اعتبار سے اصلح یہ تھا کہ اس کو مسلمان بناتا تا کہ خلود فی النار سے نجات پاتا، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کو پیدا کیا معلوم ہوا کہ اصلح للعباد اللہ پر واجب نہیں۔

(۲) اگر کوئی واجب ادا کرتا ہے تو وہ مستحق شکر نہیں ہے اور اگر کوئی تبرع کرتا ہے تو وہ مستحق شکر ہے تو اگر اصلح للعباد اللہ پر واجب ہو تو اللہ تعالیٰ نے ہم کو جو ہدایت دی ہے اور طرح طرح کی جو ہزاروں نعمتیں عطا کی ہیں اس پر وہ مستحق شکر نہ ہوگا اور نہ اس کو کسی پر احسان جتلانے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس نے تو اپنا واجب ادا کیا ہے ہم پر کوئی احسان نہیں کیا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر احسان جتلایا ہے چناں چہ ارشاد خداوندی ہے: "بل اللہ یمنّ علیکم ان ھداکم للایمان" اسی طرح انعامات خداوندی پر اس کا شکر کرنا بالاجماع واجب ہے معلوم ہوا کہ اصلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے۔

(۳) اگر اصلح للعباد اللہ پر واجب ہو تو یہ ماننا پڑے گا کہ باری تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جو معاملہ کیا وہ واصلح وانفع تھا اور ابوجہل کے ساتھ جو معاملہ کیا وہ بھی اصلح وانفع تھا، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے اپنے مقدور بھر دونوں میں سے ہر ایک کو وہ چیز عطا فرمائی جو ان کے لئے مفید تھی پھر تو دونوں برابر ہوئے اور جب دونوں برابر ہوئے تو اللہ تعالیٰ ابوجہل کے مقابلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر زیادہ احسان نہ جتلاتا حالانکہ نبی پر زیادہ احسان جتلایا ہے معلوم ہوا کہ اصلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے۔

(۴) اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعباد واجب ہے تو گناہوں سے حفاظت، نیکی کی توفیق اور مصائب کے ازالہ اور زیادتی رزق وغیرہ دعاؤں کے مانگنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اس میں کوئی فائدہ بھی نہیں ہے اس لئے کہ اس پر جو اصلح وانفع چیز واجب ہے اس کو وہ خود ہی کرے گا اور اگر اللہ تعالیٰ نے کسی کو ایک چیز نہیں دی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ چیز اس کے لئے اصلح نہیں تھی بلکہ مفسدہ اور مضرت تھی جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب تھا ایسی صورت میں دعا کرنے کی کوئی ضرورت نہیں حالانکہ جگہ جگہ قرآن وحدیث میں مذکورہ چیزوں کی دعا مانگنے کی تلقین موجود ہے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعباد واجب نہیں ہے۔

(۵) اگر یہ بات مان لی جائے کہ اصلح للعباد اللہ پر واجب ہے تو ہم یہ سوال کریں گے کہ جو چیزیں ہمارے لئے مفید تھیں ان سب کو اس نے پورا کر دیا یا نہیں اگر کہتے ہو کہ پورا کر دیا اب اس کی قدرت میں کوئی بھی اصلح اور مفید چیز باقی نہیں ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اور اس کی نعمتوں کا محدود ہونا لازم آئے گا حالانکہ اس کی قدرت اور اس کی نعمتیں غیر محدود ہیں، چنانچہ ارشاد ہے "وان تعدوا نعمة اللہ لا تحصوھا" اور اگر کہتے ہو کہ ابھی باقی ہے اور اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی ایسی چیز ہے جو بندہ کے لئے مفید ہے مگر ابھی دیا نہیں ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کا یا تو جاہل ہونا یا تارک واجب ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ پر اصلح للعباد کا واجب ہونا بھی باطل ہے۔

وَلَعُمْرِیْ اِنَّ مَفَاسِدَ هٰذَا الْاَصْلِ اَعْنِیْ وُجُوْبَ الْاَصْلَحِ بَلْ اَكْثَرِ اُصُوْلِ الْمُعْتَزِلَةِ اَظْهَرُ مِنْ اَنْ يُّخْفٰى وَاَكْثَرُ مِنْ اَنْ يُّحْصٰى وَذٰلِكَ لِقُصُوْرِ نَظْرِهِمْ فِی الْمَعَارِفِ الْاِلٰهِيَّةِ وَرُسُوْخِ قِيَاسِ

الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فِيْ طِبَاعِهِمْ ۔ وَغَايَةُ تَشَبُّثِهِمْ فِيْ ذٰلِكَ اَنَّ تَرْكَ الْاَصْلَحِ يَكُوْنُ بُخْلاً وَسَفَهًا ۔ وَجَوَابُهُ اَنَّ مَنْعَ مَايَكُوْنُ حَقُّ الْمَانِعِ وَقَدْ ثَبَتَ بِالْاَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ كَرَمُهُ وَحِكْمَتُهُ وَعِلْمُهُ بِالْعَوَاقِبِ يَكُوْنُ مَحْضَ عَدْلٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ لَيْتَ شِعْرِيْ مَامَعْنٰى وُجُوْبِ الشَّيْءِ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى اِذْلَيْسَ مَعْنَاهُ اِسْتِحْقَاقَ تَارِكِهِ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَالُزُوْمَ صُدُوْرِهِ عَنْهُ بِحَيْثُ لَايَتَمَكَّنُ مِنَ التَّرْكِ بِنَاءً عَلٰى اِسْتِلْزَامِهِ مُحَالاً مِنْ سَفَهٍ اَوْجَهْلٍ اَوْ عَبَثٍ اَوْبُخْلٍ اَوْ نَحْوِ ذٰلِكَ لِاَنَّهُ رَفْضٌ لِقَاعِدَةِ الْاِخْتِيَارِ وَمَيْلٌ اِلَى الْفَلْسَفَةِ الظَّاهِرَةِ الْعَوَارِ ۔

ترجمه: اور میری زندگی کی قسم اس اصل یعنی وجوب اصلح بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد اور برائیاں بہت واضح اور بے شمار ہیں اور یہ خدا کی معرفت میں ان کی تنگ نظری کی وجہ سے اور اس کی طبیعتوں میں حاضر پر غائب کے قیاس کرنے کے راسخ ہونے کی وجہ سے ہے، اور اس مسئلہ میں ان کی آخری دلیل یہ ہے کہ ترک اصلح بخل اور جہل ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسی چیز نہ دی جائے جو نہ دینے والے کا حق ہو حالانکہ دلائل قطعیہ سے اس کا کریم ہونا، حکیم ہونا اور انجام سے باخبر ہونا ثابت ہے، محض عدل وحکمت ہے، پھر کاش کہ مجھے معلوم ہو جاتا کہ اللہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے؟ کیونکہ اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ اس کا تارک مستحق ذم وعقاب ہو، اور یہ ظاہر ہے اور نہ یہ معنی ہے کہ اس سے اس کے صدور کا اس طرح لازم ہونا ہے کہ وہ ترک پر قادر نہ ہو محال یعنی سفاہت یا جہالت یا عبث یا بخل وغیرہ کو مستلزم ہونے کی بناء پر اس لئے کہ یہ اختیار کے قاعدہ کو چھوڑنا ہے اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔

تشریح: **قوله لَعَمْرِی**: لام اور عین کے فتحہ اور میم کے سکون کے ساتھ ہے عمر خواہ عین کے فتحہ کے ساتھ ہو یا ضمہ کے دونوں صورت میں معنی ایک ہی ہے یعنی زندگی کا معنی لیکن قسم میں عین کے فتحہ ہی کے ساتھ استعمال ہوتا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ میری عمر کی قسم معتزلہ کے اس اصل کی خرابی بلکہ ان کے اکثر اصول کی خرابیاں بے حساب ہیں، اور ان سے جو اس اصل میں غلطی ہوئی ہے بلکہ جو اکثر اصول میں غلطی کرتے ہیں اس کی بنیاد یہ ہے کہ انہیں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی صحیح معرفت حاصل نہیں اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو اس دنیا کے لوگوں پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح اس دنیا کے حاکم کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے محکومین کے ساتھ اچھا سلوک کرے اور ان کے لئے جو مفید ہو اس کے دینے میں دریغ نہ کرے اسی طرح باری تعالیٰ پر بھی واجب اور ضروری ہے کہ وہ اپنے بندوں کے ساتھ اچھا سلوک کرے اور جو ان کیلئے مفید ہو اس کو دینے میں بخل سے کام نہ لے۔

اب اس کے بعد شارح نے جو معتزلہ کی دلیل اور اس کا جواب ذکر کیا ہے اس کو شروع ہی میں بیان کر دیا گیا ہے اس کے اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔

قولہ لم لیت شعری: شعر شین کے فتحہ کے ساتھ اس کے معنی علم کے ہیں اور لیت کی خبر محذوف ہے اصل عبارت یوں ہے لیت علمی حاصل، شارحؒ افسوس کا اظہار کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ معتزلہ جو اصلح للعبد کو واجب کہتے ہیں اس وجوب سے ان کی کیا مراد ہے؟ وجوب شرعی یا وجوب عقلی؟ اگر وجوب شرعی مراد ہے تو اس کا تارک مستحق مذمت وعذاب ہوتا ہے لہٰذا اس کو نہ کرنے کی صورت میں باری تعالیٰ کا مستحق مذمت وعذاب ہونا چاہئے حالانکہ تم بھی یہ کہتے ہو کہ باری تعالیٰ اس کو نہ کرنے کی صورت میں مستحق مذمت وعذاب نہیں ہے، اور اگر وجوب عقلی مراد ہے تو اس میں فاعل مجبور اور غیر مختار ہوتا ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کا مجبور اور غیر مختار ہونا لازم آئے گا حالانکہ تم بھی اللہ تعالیٰ کو مختار مانتے ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کو غیر مختار ماننا فلاسفہ کا مذہب ہے جس کا غلط ہونا ظاہر ہے، تو جب وجوب سے نہ وجوب شرعی مراد لیا جا سکتا ہے اور نہ وجوب عقلی تو ثابت ہو گیا کہ اصلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے۔

وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِيْنَ وَلِبَعْضِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِيْنَ خَصَّ الْبَعْضَ لِاَنَّ مِنْهُمْ مَنْ لَّايُرِيْدُاللّٰهُ تَعَالٰى تَعْذِيْبَهٗ فَلَا يُعَذَّبُ وَتَنْعِيْمُ اَهْلِ الطَّاعَةِ فِى الْقَبْرِ بِمَايَعْلَمُهُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَيُرِيْدُهٗ وَهٰذَااَوْلٰى مِمَّاوَقَعَ فِىْ عَامَّةِ الْكُتُبِ مِنَ الْاِقْتِصَارِ عَلٰى اِثْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ دُوْنَ تَنْعِيْمِهٖ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ النُّصُوْصَ الْوَارِدَةَ فِيْهِ اَكْثَرُ وَعَلٰى اَنَّ عَامَّةَ اَهْلِ الْقُبُوْرِ كُفَّارٌ وَعُصَاةٌ فَالتَّعْذِيْبُ بِالذِّكْرِ اَجْدَرُ. وَسُؤَالُ مُنْكَرٍ وَنَكِيْرٍ وَهُمَا مَلَكَانِ يَدْخُلَانِ الْقَبْرَ فَيَسْأَلَانِ الْعَبْدَ عَنْ رَبِّهٖ وَعَنْ دِيْنِهٖ وَعَنْ نَبِيِّهٖ قَالَ السَّيِّدُ اَبُوْشُجَاعٍ اَنَّ لِلصِّبْيَانِ سُؤَالًا وَكَذَالِلْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عِنْدَ الْبَعْضِ. ثَابِتٌ كُلٌّ مِنْ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ بِالدَّلَائِلِ السَّمْعِيَّةِ لِاَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ اَخْبَرَبِهَاالصَّادِقُ عَلٰى مَا نَطَقَتْ بِهِ النُّصُوْصُ. قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَاغُدُوًّاوَّعَشِيًّاوَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْاالَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى اُغْرِقُوْافَاُدْخِلُوْانَارًاقَالَ النَّبِيُّ عليه السلام اِسْتَنْزِهُوْاعَنِ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ نَزَلَتْ فِىْ عَذَابِ الْقَبْرِ اِذَاقِيْلَ لَهٗ مَنْ رَّبُّكَ وَمَادِيْنُكَ وَمَنْ نَّبِيُّكَ فَيَقُوْلُ رَبِّىَ اللّٰهُ وَدِيْنِىَ الْاِسْلَامُ وَنَبِيِّىْ مُحَمَّدٌ صلى الله عليه وسلم وَقَالَ اِذَاقُبِرَالْمَيِّتُ اَتَاهُ مَلَكَانِ اَسْوَدَانِ اَزْرَقَانِ يُقَالُ لِاَحَدِهِمَا الْمُنْكَرُ وَلِلْاٰخَرِ النَّكِيْرُ اِلٰى اٰخِرِ الْحَدِيْثِ وَقَالَ عليه السلام اَلْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِّنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ اَوْحُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النِّيْرَانِ. وَ بِالْجُمْلَةِ الْاَحَادِيْثُ فِىْ هٰذَاالْمَعْنٰى وَفِىْ كَثِيْرٍ مِنْ اَحْوَالِ الْاٰخِرَةِ مُتَوَاتِرَةُ الْمَعْنٰى وَاِنْ لَّمْ يَبْلُغْ اٰحَادُهَاحَدَّالتَّوَاتُرِ۔

ترجمہ: اور قبر کا عذاب کافروں اور بعض گنہگار مومنین کے لئے ثابت ہے (عذاب قبر کو) بعض (گنہگار مومنین) کے ساتھ اس لئے خاص کیا ہے کہ بعض گنہگار مومنین کو اللہ تعالیٰ عذاب دینا نہیں چاہے گا تو انہیں عذاب

نہ دیا جائے گا، اور اہل طاعت کو وہ نعمتیں دینا جس کو اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور جو چاہیں گے۔ اور یہ (تنعیم اہل طاعت کا ذکر) بہ نسبت اس کے جو (علم کلام کی) عام کتابوں میں ہے یعنی صرف عذاب قبر کے اثبات پر نہ کہ تنعیم کے ذکر پر اکتفا کرنے سے اولیٰ ہے اس پر بناء کرتے ہوئے کہ اس بارے میں وارد نصوص زیادہ ہیں اور اس بناء پر کہ زیادہ تر اہل قبر کافر اور نافرمان ہیں، لہٰذا تعذیب کا ذکر کرنا زیادہ لائق ہے، اور منکر نکیر کا سوال کرنا اور یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں آکر بندہ سے اس کے رب، اور اس کے دین اور اس کے نبی کے بارے میں پوچھتے ہیں سید ابوشجاع نے کہا کہ بچوں سے بھی سوال ہوتا ہے اور اسی طرح بعض کے نزدیک انبیاء سے بھی یہ ساری چیزیں دلائل نقلیہ سے ثابت ہیں کیونکہ یہ باتیں (فی نفسہٖ) ممکن ہیں مخبر صادق نے اس کی خبر دی ہے، علاوہ ازیں نصوص اس کے ساتھ ناطق ہیں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، کہ وہ یعنی آل فرعون صبح وشام آگ کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں، اور جس دن قیامت قائم ہوگی تو (فرشتوں کو حکم ہوگا کہ) آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ لوگ غرق کئے گئے پھر آگ میں ڈالے گئے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیشاب سے بچو کیونکہ زیادہ تر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ مومنین کو پختہ بات پر جما دے گا، یہ آیت عذاب قبر کے بارے میں نازل ہوئی ہے جب بندہ سے پوچھا جائے گا کہ تیرا رب کون ہے؟ اور تیرا دین کیا ہے؟ اور تیرا نبی کون ہے؟ تو بندہ کہے گا کہ میرا رب اللہ ہے اور میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب میت کو دفن کر دیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں، جو سیاہ اور نیلی آنکھ والے ہوتے ہیں ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے الخ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قبر جنت کے باغوں میں سے ایک باغ ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔ بہرحال اس مضمون کے بارے میں اور آخرت کے بہت سے احوال کے بارے میں احادیث معنی کے اعتبار سے متواتر ہیں اگرچہ ان کے افراد متواتر کے حد کو نہیں پہنچے ہیں۔

تشریح: ہر انسان کو تین عالموں سے گذرنا ہے: ایک وہ عالم ہے جس کو دنیا کہتے ہیں اور ایک عالم عالم آخرت ہے جو نفخ صور ثانی کے بعد سے ابدالآباد تک ہوگا اور یہ عالم دنیا جس سے ہم اور آپ گذر رہے ہیں یہ فانی اور زوال پذیر ہے اور دار آخرت باقی رہنے والا ہے اور اس میں وہ زندگی عطا کی جائے گی جو اس دنیا میں اس نے بنائی ہوگی، اور ان دونوں عالموں کے درمیان ایک عالم برزخ ہے اس کا وقت مرنے کے وقت سے لے کر دوبارہ زندہ ہونے یعنی قیامت آنے تک کا ہے جس کو عالم قبر بھی کہتے ہیں اس لئے کہ قبر حقیقت میں اس گڈھے کا نام نہیں ہے جس میں مردے کو دفن کیا جاتا ہے بلکہ اس عالم برزخ کا نام ہے جہاں انسان مرنے کے بعد پہونچ جاتا ہے جو موت سے لے کر قیامت کے آنے تک کا ہے۔

انسان جب مر جاتا ہے تو عالم برزخ میں مردہ سے منکر اور نکیر نامی دو فرشتے آکر توحید ورسالت ودین کے متعلق سوال

کرتے ہیں اور وہاں وہی معاملہ کیا جاتا ہے جو عالم آخرت کے مناسب ہو، چنانچہ اس عالم برزخ میں جس کو عالم قبر سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے کفار اور بعض گنہگار مومنین کو عذاب دیا جاتا ہے اور ایسی زندگی عطا کی جاتی ہے جو تکلیفوں اور مصیبتوں سے بھری ہوتی ہے جس کو عذاب قبر کہتے ہیں اور مومن مطیع کو یعنی فرماں بردار بندوں کو آرام و آسائش کی چیزیں ملتی ہیں جس کو نعیم قبر کہتے ہیں۔

متن کا ترجمہ یہ ہے کہ عذاب قبر تمام کافروں کے لئے اور بعض گنہگار مسلمانوں کے لئے ثابت ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس میں بعض کی قید اس لئے لگا دی کہ بعض گنہگار مسلمانوں کو عذاب قبر نہیں ہوگا مثلاً جو شخص شہید ہو جائے یا جمعہ اور رمضان کے ایام میں مرجائے تو اس سے عذاب قبر اٹھالیا جاتا ہے۔

قولہ وھذا اولٰی: شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کتاب کی عبارت اس فن کی دوسری کتابوں کی عبارت سے بہتر ہے اس لئے کہ اس کتاب میں دونوں پہلو کو بیان کر دیا ہے کہ کافر کے لئے عذاب ہے اور مومن کے لئے تنعیم بخلاف دوسری کتابوں کے کہ اس میں صرف عذاب قبر کے اثبات پر اکتفا کیا گیا ہے اور تنعیم قبر کے اثبات سے تعرض نہیں کیا گیا اس لئے کہ عالم قبر میں کفار اور نافرمانوں کی تعداد زیادہ ہوگی اور مومنین صالحین کی تعداد کم ہوگی، نیز وہ نصوص جو عذاب قبر کے سلسلے میں وارد ہیں، وہ زیادہ ہیں بمقابلہ ان نصوص کے جو تنعیم اہل طاعت کے بارے میں وارد ہیں، اس وجہ سے عذاب قبر کا ذکر کرنا زیادہ مناسب تھا۔ لیکن مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے صرف عذاب قبر کے اثبات پر اکتفا نہیں کیا بلکہ تنعیم قبر کو بھی ذکر کر دیا اول تو اس وجہ سے کہ شریعت کا مزاج ترغیب و ترہیب دونوں کو ساتھ ساتھ لے کر چلنے کا ہے، دوسرے اس بناء پر کہ تنعیم قبر انبیاء و صالحین کے لئے ہے لہٰذا ان کا ذکر نہ کرنا مناسب نہیں ہے۔

قولہ وسوال منکر نکیر: منکر نکیر کا سوال حق ہے، منکر نکیر دونوں دو فرشتے ہیں، جو قبر میں آتے ہیں اور مردہ سے تین سوال کرتے ہیں من ربک، ما دینک، من نبیک؟ احادیث میں آتا ہے کہ ان کی آنکھیں سیاہ اور نیلی ہوں گی اور بہت ہی ڈراؤنی شکل میں آئیں گے کہ جس شکل و صورت کا انسان اس دنیا میں کسی نے نہیں دیکھا ہوگا، اہل سنت والجماعت میں سے سید ابوشجاع فرماتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال ہوگا، اور نابالغ مومن بچوں سے بھی سوال ہوگا لیکن راجح قول یہ ہے کہ نابالغ مومن بچوں پر نہ عذاب قبر ہے اور نہ ان سے نکیرین کا سوال ہوگا، اسی طرح انبیاء سے بھی نکیرین کا سوال نہیں ہوگا کیونکہ جب امت کے بعض صلحاء سے از روئے حدیث نکیرین کا سوال نہیں ہوگا تو نبی سے بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا، البتہ تبلیغ کے بارے میں ضرور سوال ہوگا کہ میرے پیغام کو بندوں تک اچھی طرح پہنچایا یا یہ کہ کوتاہی کی۔

قولہ ثابت بالدلائل: مطلب یہ ہے کہ عذاب قبر تنعیم قبر اور نکیرین کا سوال یہ سب حق اور ثابت ہیں، ان پر ایمان لانا فرض ہے، اب اس کے بعد شارحؒ نے اس کے حق اور ثابت ہونے کی چند دلیلیں ذکر کی ہیں:

(۱) جب عالم آخرت میں اس کا وجود ہوگا تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ سب فی نفسہٖ ممکن ہیں، اور جو چیز فی نفسہٖ ممکن ہو ان کا وقوع بھی ممکن ہوتا ہے لہٰذا ان سب کا عالم برزخ میں وقوع ہو سکتا ہے اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔

(۲) یہ سب چیزیں ممکن ہیں اور اس کی خبر ہمیں ایسی ذات نے دی ہے جو صادق وامین ہے بلکہ وہ ایسا صادق ہے کہ جس کی صداقت کو دشمنوں نے بھی تسلیم کیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ وہ چیز جو ممکن ہو اور اس کی خبر کوئی صادق آدمی دے تو وہ خبر صحیح اور سچی ہوتی ہے اور یقینی بھی ہوتی ہے جیسے کہ زید اگر کسی کے موت کی خبر دے اور یہ صادق ہو تو لوگ فوراً اس کا یقین کرلیں گے لہٰذا یہ خبر بھی سچی ہوگی اور بلا تاویل اس کو ماننا اور اس پر ایمان لانا فرض ہوگا۔

(۳) تیسری دلیل یہ آیت قرآنی ہے جو آل فرعون کے بارے میں ہے النار یعرضون علیها غدوا وعشیا الخ یہ بیان ہے قوم فرعون کا کہ ان پر نار کو صبح وشام پیش کیا جاتا ہے، اور یہ بیان قیامت کا نہیں ہے کیونکہ اس کا بیان اس کے بعد ہے یوم تقوم الساعة الخ میں اور یہ بیان عالم دنیا کا بھی نہیں ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ بیان عالم برزخ کا ہے، اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ قیامت سے پہلے عالم برزخ میں قوم فرعون پر نار جہنم کو صبح وشام پیش کیا جاتا ہے یعنی ان کو آگ کا عذاب دیا جاتا ہے اور جب قیامت قائم ہوگی تو اللہ تعالیٰ فرشتوں کو حکم دیں گے کہ ان کو سخت ترین عذاب میں داخل کردو۔

(۴) چوتھی دلیل یہ آیت قرآنی ہے اغرقوا فادخلوا ناراً، کلام عرب میں فا تعقیب بلا مہلت کے لئے آتا ہے اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ فا کے مابعد کا وجود فا کے ماقبل کے فوراً بعد ہے، لہٰذا اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ لوگ یعنی قوم نوح غرق کئے جانے کے فوراً بعد عذاب میں مبتلا کئے گئے اور ظاہر ہے کہ غرق کے بعد ابھی وہ لوگ عالم برزخ میں ہیں لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ عالم برزخ میں یعنی قبر میں عذاب ہوتا ہے۔

(۵) پانچویں دلیل یہ حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: استنزهوا عن البول الخ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحۃً عذاب قبر کو بیان کیا ہے۔

(۶) چھٹی دلیل یہ آیت ہے یثبت اللّٰه الذین امنوا الخ قول ثابت کا مصداق کلمہ لا اله الا اللّٰه ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ کلمہ توحید کے قائلین ہیں اللہ تعالیٰ ان کو ثابت قدم رکھتا ہے دنیا میں مصائب وآزمائش کے وقت اور آخرت میں فرشتوں کے سوال کرنے کے وقت مفسرین اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ آخرت سے مراد عالم برزخ ہے اس لئے کہ ثابت قدم رکھنے کی ضرورت سوال وجواب کے وقت پڑتی ہے اور سوال وجواب عالم برزخ میں ہوتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ قبر میں منکر نکیر آکر سوال وجواب کرتے ہیں اور صحیح جواب نہ ملنے کی صورت میں عذاب بھی دیتے ہیں۔

(۷) ساتویں دلیل یہ حدیث پاک ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا القبر روضة الخ اس حدیث میں صراحۃً عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کا ذکر موجود ہے۔

قوله وبالجملة الاحادیث فی هذا المعنی: خلاصہ کلام یہ ہے کہ وہ احادیث جو اس مضمون کے سلسلہ میں اور بہت سے احوال آخرت کے بارے میں وارد ہیں، مثلاً یہ کہ قیامت قائم ہوگی، پل صراط قائم ہوگی، تو عالم برزخ اور عالم آخرت کے متعلق جو احادیث بیان کی جاتی ہیں وہ سب متواتر المعنی ہیں، متواتر کی دو قسمیں ہیں: (۱) متواتر لفظی، (۲) متواتر معنوی۔ متواتر لفظی

کے معنی یہ ہیں کہ تواتر سے یہ ثابت ہے کہ یہ الفاظ بعینہٖ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہیں، اور متواتر معنوی کا مطلب یہ ہے کہ نقل کرنے والے بہت ہیں ایک شخص ایک لفظ کے ساتھ نقل کرتا ہے اور ایک شخص دوسرے الفاظ کے ساتھ نقل کرتا ہے لیکن سب کا معنی ومفہوم ایک ہی ہے، تو عالم برزخ کے متعلق جو روایات ہیں وہ اگر چہ الفاظ کے اعتبار سے مختلف ہیں کہ ایک شخص عذاب وتنعیم کی ایک شکل کو نقل کرتا ہے اور دوسرا شخص دوسری صورت کو نقل کرتا ہے لیکن مفہوم ومضمون سب کا ایک ہی ہے، لہٰذا یہ روایات اگر چہ متواتر لفظی نہیں ہیں لیکن متواتر المعنی ہیں لہٰذا اس سے بھی یقینی علم حاصل ہو جائے گا۔

ماقبل میں ابھی یہ بیان کیا گیا کہ راجح قول یہ ہے کہ انبیاء سے سوال نہیں ہوگا، اسی طرح دوسری روایات میں آتا ہے کہ جو شخص شہید ہو جائے تو اس سے سوال نہیں ہوگا، اور جو شخص پیٹ کے مرض میں مبتلا ہو کر کے مر جائے یا جمعہ کے دن یا رمضان میں مر جائے تو اس سے سوال نہیں ہوگا، تو یہ صرف سوال کی حد تک ہے، لیکن روایات میں جو یہ آتا ہے کہ قبر مردے کو بھینچتی ہے تو اس سے کوئی بھی مستثنیٰ نہیں ہے، انبیاء واولیاء مومن وکافر سب کو اس سے گذرنا ہوگا، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان فرمایا تو حضرت عائشہ صدیقہؓ نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول جب سے میں نے ضغطۂ قبر یعنی قبر کے بھینچنے کی بات سنی ہے تب سے سارا سکون واطمینان ہی رخصت ہو گیا، تو آپ نے فرمایا اے عائشہ! ہر ایک کو اس سے گذرنا پڑے گا لیکن فرق یہ ہوگا کہ مومن کو اس سے تکلیف نہیں ہوگی بلکہ مزہ آئے گا جیسے کہ بچہ کے سر کو جب ماں دباتی ہے تو اس بچہ کو مزہ آتا ہے اور کافروں کو اس سے سخت تکلیف ہوگی اور ان کی ادھر کی پسلیاں اُدھر ہو جائیں گی۔ اَللّٰهُمَّ احفظنا منه

وَاَنْكَرَ عَذَابَ الْقَبْرِ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالرَّوَافِضِ لِاَنَّ الْمَيِّتَ جَمَادٌ لَاحَيٰوةَ لَهٗ وَلَا اِدْرَاکَ فَتَعْذِيْبُهٗ مُحَالٌ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ يَجُوْزُ اَنْ يَّخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْ جَمِيْعِ الْاَجْزَاءِ اَوْفِيْ بَعْضِهَا نَوْعًا مِنَ الْحَيٰوةِ قَدْرَ مَا يُدْرِکُ اَلَمَ الْعَذَابِ اَوْ لَذَّةَ التَّنْعِيْمِ وَهٰذَا لَا يَسْتَلْزِمُ اِعَادَةَ الرُّوْحِ اِلٰى بَدَنِهٖ وَلَا اَنْ يَّتَحَرَّکَ وَيَضْطَرِبَ اَوْيُرٰى اَثَرُ الْعَذَابِ عَلَيْهِ حَتّٰى اَنَّ الْغَرِيْقَ فِي الْمَاءِ وَالْمَاكُوْلَ فِيْ بُطُوْنِ الْحَيْوَانَاتِ وَالْمَصْلُوْبَ فِي الْهَوَاءِ يُعَذَّبُ وَاِنْ لَّمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهِ. وَمَنْ تَاَمَّلَ فِيْ عَجَائِبِ مُلْكِهٖ وَمَلَكُوْتِهٖ وَغَرَائِبِ قُدْرَتِهٖ وَجَبَرُوْتِهٖ لَمْ يَسْتَبْعِدْ اَمْثَالَ ذٰلِکَ فَضْلًا عَنِ الْاِسْتِحَالَةِ۔

ترجمہ: اور بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے کیونکہ میت بے جان و بے حس جسم ہے، جس میں نہ حیات ہے اور نہ کسی قسم کا ادراک لہٰذا اس کو عذاب دینا محال ہے، اور جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی ایک خاص قسم اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک کر سکے اور یہ نہ اس کے بدن کی طرف روح کے لوٹائے جانے کو مستلزم ہے اور نہ اس بات کو کہ وہ حرکت کرے یا تڑپے یا اس پر عذاب کا اثر دکھائی دے حتیٰ کہ پانی میں ڈوبنے والے اور جانوروں کے

پیٹ میں ہضم ہوجانے والے اور فضا میں سولی دیئے جانے والے کو عذاب ہوتا ہے، اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہوتے اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے ملک اور اس کی سلطنت کے عجائبات میں اور اس کی انوکھی قدرت اور عظمت میں غور کرے گا وہ ان جیسی باتوں کو بعید نہ سمجھے گا چہ جائیکہ محال سمجھے۔

تشریح: بعض معتزلہ اور روافض نے یہ کہا کہ عذاب قبر اسی طرح تنعیم قبر ثابت نہیں ہے اس لئے کہ کسی مجرم کو سزا دینے اور عذاب دینے کا منشا یہ ہوتا ہے کہ اس کو تکلیف کا ادراک واحساس ہو اور تکلیف کو محسوس بھی کرتا ہو، لیکن اگر اس کو تکلیف نہیں ہوتی تو یہ سزا دینا بے فائدہ ہوگا، تو وہ انسان جو مر گیا اور اس کی روح اس کے جسم سے نکل گئی، وہ مثل جماد کے بے جان و بے حس جسم ہوگیا لہٰذا اگر اس کو عذاب دیا جائے یا تنعیم کا معاملہ کیا جائے تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو روح کے اعادہ کے بعد ہوگا یا بغیر اعادہ کے ہوگا، اگر کہتے ہو کہ بغیر روح کے اعادہ کے ہوگا تو پھر اس کو کچھ بھی احساس نہ ہوگا، نہ تکلیف والم کا اور نہ راحت ولذت کا اور جب احساس نہ ہوگا تو یہ فعل عبث ہوگا اور اللہ تعالیٰ ایسا کام کریں جو عبث ہو محال ہے لہٰذا میت کی تعذیب وتنعیم بھی محال ہوگی۔ اور اگر کہتے ہو کہ اس میں دوبارہ روح کو لوٹا دیا جائے گا پھر اس کو عذاب دیا جائے گا، تو میت کو حرکت کرنا چاہئے اور تڑپنا چاہئے اور ہمیں عذاب کا کوئی اثر دکھائی دینا چاہئے حالانکہ ہم کو دکھائی نہیں دیتا تو یہ تعذیب مشاہدہ کے خلاف ہوا اور جو مشاہدہ کے خلاف ہو وہ معتبر اور قابل قبول نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ تعذیب وتنعیم قبر ثابت نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عذاب اس دنیا میں نہیں ہوتا بلکہ عالم برزخ میں ہوتا ہے اور روح کے اعادہ کے بعد ہوتا ہے لیکن جسم سے اس روح کا تعلق صرف اتنا ہوتا ہے کہ وہ تعذیب وتنعیم کو محسوس کر سکے، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے اس کے لئے کوئی کام مشکل نہیں ہے۔

رہا تمہارا یہ کہنا کہ اگر روح کے اعادہ کے بعد ہوتا ہے تو پھر مشاہدہ ہونا چاہئے، اور اسی طرح جو شخص پانی میں ڈوب کر مر جائے اور پانی میں پڑا رہے تو اس کو آگ کا عذاب محال ہوگا کیونکہ آگ پانی میں بجھ جائے گی اور اسی طرح جس کو کوئی درندہ اپنی خوراک بنالے تو اس کو بھی آگ کا عذاب دینا محال ہوگا، ورنہ درندہ کا پیٹ جل کر پھٹ جائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے عدم مشاہدہ سے اس کا معدوم ہونا اور ثابت نہ ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ ایک شخص ہمارے پاس سویا ہوتا ہے اور خواب میں مختلف چیزیں دیکھتا ہے، اور خواب میں ہنستا، روتا، چیختا وچلاتا ہے اور طرح طرح کی تکلیف وراحت محسوس کرتا ہے لیکن ہم کو اس کا مشاہدہ نہیں ہوتا حالانکہ ہم اس کے پاس ہوتے ہیں، تو کیا عدم مشاہدہ سے اس کے وقوع کا انکار کر دیں گے، اسی طرح میت کو عذاب ہونے کے لئے ہمیں اس کا دکھائی دینا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اس عذاب کا تعلق عالم برزخ سے ہے جس کے ادراک کے لئے اس دنیا کی عقل اور حواس کافی نہیں ہیں، اور جب اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ اس کے جسم سے روح کا اس حد تک تعلق پیدا کر دے اور اس کو ایسی زندگی اور حیات عطا کر دے کہ وہ اس کے ذریعہ تکلیف وراحت کو محسوس کر سکے تو وہ اس پر بھی قادر ہے کہ جو شخص پانی میں ڈوب جائے یا جانور کھالے تو اس کو بھی ایسی حیات وزندگی عطا کر دے کہ وہ تکلیف وراحت کو محسوس کر سکے

لیکن اس کا کوئی اثر ہم کو دکھائی نہ دے، اور جو شخص اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ پر ایمان ویقین رکھتا ہے وہ ان جیسی باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا، محال سمجھنا تو بہت دور کی بات ہے۔

وَاعْلَمْ اَنَّهُ لَمَّا كَانَ اَحْوَالُ الْقَبْرِ مِمَّا هُوَ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ اُمُوْرِ الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ اَفْرَدَهَا بِالذِّكْرِ ثُمَّ اشْتَغَلَ بِبَيَانِ حَقِّيَّةِ الْحَشْرِ وَتَفَاصِيْلِ مَا يَتَعَلَّقُ بِاُمُوْرِ الْاٰخِرَةِ وَدَلِيْلُ الْكُلِّ اَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ اَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ وَنَطَقَ بِهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَتَكُوْنُ ثَابِتَةً وَصَرَّحَ بِحَقِّيَّةِ كُلٍّ مِنْهَا تَحْقِيْقًا وَتَاكِيْدًا وَاِعْتِنَاءً بِشَانِهِ فَقَالَ وَالْبَعْثُ وَهُوَ اَنْ يَبْعَثَ اللّٰهُ تَعَالٰى الْمَوْتٰى مِنَ الْقُبُوْرِ بِاَنْ يَجْمَعَ اَجْزَائَهُمُ الْاَصْلِيَّةَ وَيُعِيْدَ الْاَرْوَاحَ اِلَيْهَا حَقٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ وَقَوْلِهِ تَعَالٰى قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ النُّصُوْصِ الْقَاطِعَةِ النَّاطِقَةِ بِحَشْرِ الْاَجْسَادِ.

ترجمہ :اور جان لو کہ جب احوال قبران احوال میں سے ہے جو امور دنیا اور آخرت کے درمیان ہیں تو ان کو مستقل طور پر علیحدہ ذکر کیا، پھر حشر کے حق ہونے اور ان چیزوں کی تفصیلات بیان کرنے میں مشغول ہوئے جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں اور سب کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی ممکن باتیں ہیں جن کی مخبر صادق نے خبر دی اور جن کو کتاب وسنت نے بیان کیا لہٰذا یہ باتیں ثابت ہیں اور ہر ایک کے حق ہونے کی صراحت کی تحقیق اور تاکید اور اس کی اہمیت شان ظاہر کرنے کے لئے۔ چنانچہ فرمایا اور بعث اور وہ اللہ تعالیٰ کا مردوں کو قبروں سے زندہ اٹھانا ہے ان کے اجزائے اصلیہ کو جمع کرکے اور ان کی طرف ان کی روحوں کو لوٹا کر، حق اور ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ثم انکم یوم القیٰمة تبعثون اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد قل یحییها الذی انشأها اول مرة اور ان کے علاوہ ایسے نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو اجسام کے حشر کو بیان کرنے والے ہیں۔

تشریح: ماقبل میں احوال قبر یعنی عالم برزخ کے احوال بیان کئے گئے تھے کہ مرنے کے بعد اور قیامت قائم ہونے سے پہلے آدمی کے ساتھ جو معاملہ ہوتا ہے وہ عالم برزخ میں ہوتا ہے اور ایک تیسرا عالم عالم آخرت ہے جو نفخ صور ثانی کے بعد شروع ہوتا ہے، اس کا یہاں سے بیان ہو رہا ہے، تو عالم قبر ایک درمیانی عالم ہے اس لئے اس کو درمیان میں بیان کیا، اور عالم دنیا چونکہ پہلا عالم ہے اس لئے اس کو سب سے پہلے بیان کیا اور عالم آخرت تیسرا اور آخری عالم ہے اس لئے اس کو سب سے بعد میں بیان کیا، سب سے پہلے بعث کا بیان ہے اور اس کے بعد دوسرے امور آخرت کا تفصیلی بیان ہے، اور ان سب کی دلیل وہی ہے جو بیان ہو چکی وہ یہ کہ اس کی خبر رجل صادق دے رہا ہے اور یہ امر ممکن ہے اور پھر قرآن وحدیث بھی اس کو بیان کر رہا ہے لہٰذا یہ سب امور یقینی اور سچے ہوں گے۔

مصنف رحمۃ اللہ علیہ امور آخرت کی ہر ہر چیز کو الگ الگ بیان کیا ہے پھر ہر ایک کے بعد حق کو بطور خبر کے لائے ہیں،

یہ بھی ہوسکتا تھا کہ سب کو بیان کرنے کے بعد آخر میں سب کی خبر حق لاتے لیکن ایسا نہیں کیا اس سے مقصود تاکید اور تحقیق اور اس کی اہمیت کو ظاہر کرنا ہے، چناں چہ فرمایا: والبعث حق، بعث حق ہے اس دنیوی حیات کے بعد انسان پر موت طاری ہوتی ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ جسم کے وہ اجزاء اصلیہ جو مجتمع ہیں اس کو اللہ تعالیٰ منتشر کر دیتے ہیں تو اسی کو موت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور پھر جب دوبارہ جسم کے اسی اجزاء اصلیہ کو جمع کر دیں گے اور اس میں دوبارہ وہ روح جو اس جسم سے وابستہ تھی ڈال دیں گے تو وہی بعث ہوگا، تاکہ لوگوں کا حساب وکتاب لے کر ان کو جزاو سزا دی جائے، چناں چہ قرآن میں حضرت ابراہیم کا واقعہ مذکور ہے، کہ آپ نے اللہ تعالیٰ سے احیاء موتہ کی کیفیت کا سوال کیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے کہا کہ چار پرندوں کو لے لو اور پھر ان کو اپنے سے خوب مانوس کرنے کے بعد ذبح کر کے ان کے اجزاء کو آپس میں ملا دو اور پہاڑ پر رکھ دو اور پھر ہر ایک کا نام لے کر پکارو، وہ تمہاری طرف زندہ ہو کر کے آجائیں گے۔ چناں چہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایسا ہی کیا تو اس میں بھی یہی ہوا کہ پہلے ان کے اجزاء کو منتشر کیا اور پھر ان کو جمع کر دیا اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ موت نام ہے جسم کے اجزاء کو منتشر کر دینے کا اور بعث نام ہے ان کے اجزاء اصلیہ کو اکٹھا کر دینے کا۔

بہر حال بعث بعد الموت حق ہے اس پر ایمان لانا ضروری اور انکار کرنا کفر ہے کیونکہ بے شمار آیات ہیں جو صاف اور صریح الفاظ میں بعث بعد الموت کی خبر دیتی ہیں، چنانچہ ارشاد باری ہے: ثم انکم یوم القیمة تبعثون، یعنی پھر تم لوگ قیامت کے دن اپنی قبروں سے زندہ اٹھائے جاؤ گے، تو اس آیت میں نفس بعث کا بیان ہے کہ قیامت کے دن بعث ہوگا۔ اور دوسری آیت میں اس کا بیان ہے کہ بعث کیسے ہوگا؟ چنانچہ جب عاص بن وائل کافر اپنے ہاتھ میں بوسیدہ ہڈیاں لے کر حیرت وتعجب کا اظہار کرتے ہوئے یہ کہنے لگا کہ من یحی العظام وھی رمیم یعنی جب ہماری ہڈیاں بوسیدہ ہو کر ریزہ ریزہ ہو جائیں گی تو وہ کون طاقت ہے جو ہم کو دوبارہ زندہ کرے گی، تو اس کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی کہ اے نبی! آپ کہہ دیجئے کہ ان اجزاء منتشرہ میں وہی حیات پیدا کرے گا جس نے پہلی مرتبہ حیات پیدا کی تھی، تو پہلی آیت میں صرف بعث کا ذکر ہے اور دوسری آیت میں اس کی کیفیت کا بیان ہے کہ ان اجزاء منتشرہ کو مجتمع کر کے اس میں حیات کو پیدا فرمائیں گے۔

وَاَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ بِنَاءً عَلٰى اِمْتِنَاعِ اِعَادَةِ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهٖ وَهُوَ مَعَ اَنَّهٗ لَادَلِيْلَ لَهُمْ عَلَيْهِ يُعْتَدُّبِهٖ غَيْرَ مُضِرٍّ بِالْمَقْصُوْدِ لِاَنَّ مُرَادَنَااَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى يَجْمَعُ الْاَجْزَاءَ الْاَصْلِيَّةَ لِلْاِنْسَانِ وَيُعِيْدُ رُوْحَهٗ اِلَيْهِ سَوَاءٌ سُمِّيَ ذٰلِكَ اِعَادَةُ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهٖ اَوْلَمْ يُسَمَّ۔ وَبِهٰذَا يَسْقُطُ مَا قَالُوْا اِنَّهٗ لَوْاَكَلَ اِنْسَانٌ اِنْسَانًا بِحَيْثُ صَارَ جُزْءٌ مِّنْهُ فَتِلْكَ الْاَجْزَاءُ اِمَّااَنْ تُعَادَ فِيْهِمَا وَهُوَ مُحَ اَوْفِيْ اَحَدِهِمَا فَلَايَكُوْنُ الْاٰخَرُ مُعَادًابِجَمِيْعِ اَجْزَائِهٖ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْمُعَادَ اِنَّمَا هُوَالْاَجْزَاءُ الْاَصْلِيَّةُ الْبَاقِيَةُ مِنْ اَوَّلِ الْعُمْرِ اِلٰى اٰخِرِهٖ وَالْاَجْزَاءُ الْمَاكُوْلَةُ فُضْلَةٌ فِي الْاٰكِلِ لَااَصْلِيَّةٌ۔ فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا قَوْلٌ بِالتَّنَاسُخِ لِاَنَّ الْبَدَنَ الثَّانِيْ لَيْسَ هُوَ الْاَوَّلُ لِمَاوَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ مِنْ اَهْلِ

اَلْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ وَاَنَّ الْجَهَنَّمِیَّ ضِرْسُهٗ مِثْلُ اُحُدٍ وَمِنْ هٰهُنَا قَالَ مَنْ قَالَ مَا مِنْ مَذْهَبٍ اِلَّا وَلِلتَّنَاسُخِ فِیْهِ قَدَمٌ رَاسِخٌ۔ قُلْنَا اِنَّمَا یَلْزَمُ التَّنَاسُخُ لَوْلَمْ یَکُنِ الْبَدَنُ الثَّانِیْ مَخْلُوْقًا مِنَ الْاَجْزَاءِ الْاَصْلِیَّةِ لِلْبَدَنِ الْاَوَّلِ وَاِنْ سُمِّیَ مِثْلُ ذٰلِکَ تَنَاسُخًا کَانَ نِزَاعًا فِیْ مُجَرَّدِ الْاِسْمِ وَلَا دَلِیْلَ عَلٰی اِسْتِحَالَةِ اِعَادَةِ الرُّوْحِ اِلٰی مِثْلِ هٰذَا الْبَدَنِ بَلِ الْاَدِلَّةُ قَائِمَةٌ عَلٰی حَقِّیَّتِهٖ سَوَاءٌ سُمِّیَ ذٰلِکَ تَنَاسُخًا اَمْ لَا۔

ترجمہ :اور فلاسفہ نے اس کا یعنی بعث کا انکار کیا معدوم کا بعینہٖ اعادہ کے محال ہونے کی بناء پر اور یہ باوجود اس بات کے کہ اس پر ان کے پاس کوئی معتبر دلیل نہیں ہے، ہمارے مقصود کو مضر نہیں، اس لئے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کرے گا اور اس کی روح اس کی طرف لوٹائے گا۔ چاہے اس کا بعینہٖ معدوم کا اعادہ نام رکھا جائے یا یہ نام نہ رکھا جائے اور اس سے وہ بھی اعتراض ختم ہو جاتا ہے جو منکرین بعث نے بیان کیا کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو اس طرح کھالے کہ وہ (انسان ماکول) اس (انسان آکل) کا جزء بن جائے تو وہ اجزاء یا تو دونوں میں لوٹائے جائیں گے اور یہ محال ہے یا دونوں میں سے ایک میں، تو (اس صورت میں) دوسرے کا اپنے تمام اجزاء سمیت اعادہ نہ ہوگا اور یہ (اعتراض کا ختم ہو جانا) اس لئے ہے کہ مُعاد یعنی لوٹائے جانے والے صرف اجزاء اصلیہ ہوں گے، جو ابتداء عمر سے آخر عمر تک باقی رہتے ہیں، اور اجزاء ماکولہ آکل کے اندر فضلہ اور زائد ہیں، اصلی نہیں ہیں پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہے کیونکہ دوسرا بدن بعینہٖ پہلا بدن نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت والے بے بالوں والے امرد ہوں گے، اور یہ بھی آیا ہے کہ جہنمی کے ڈاڑھ کے دانت احد پہاڑ کے برابر ہوں گے اور اسی بناء پر کہنے والے نے کہا ہے، کہ کوئی مذہب ایسا نہیں کہ اس میں تناسخ کا راسخ قدم نہ ہو۔ ہم جواب دیں گے کہ تناسخ تو اس وقت لازم آتا جب دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے نہ پیدا کیا جاتا، اور اگر اس جیسی چیز کا نام تناسخ ہے تو پھر محض نام میں جھگڑا ہوا حالانکہ اس جیسے بدن کی طرف روح لوٹائے جانے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں چاہے اس کا نام تناسخ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔

تشریح: فلاسفہ بعث اور معاد جسمانی کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ بعث نہیں ہوگا یعنی ان اجسام کو مرنے کے بعد دوبارہ زندہ نہیں کیا جائے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ کسی انسان کے مرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ دنیا سے معدوم ہو گیا اور وہ کہیں بھی نہیں ہے، اور جو چیز معدوم ہو جائے تو بعینہٖ اس کا اعادہ کرنا یعنی دوبارہ پیدا کرنا ناممکن اور محال ہے ہاں اسکے مثل کا اعادہ ہو سکتا ہے لیکن بعینہٖ اس کا اعادہ نہیں ہو سکتا۔ شارحؒ اس دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ معدوم کا اعادہ محال ہے محض ایک دعویٰ ہے جس پر کوئی دلیل نہیں لہٰذا یہ دعویٰ غلط ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح معدوم کو پہلی بار موجود کیا اسی طرح پھر اس کو معدوم کر کے دوبارہ موجود کر سکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ بعث کے معنی معدوم کے اعادہ کے نہیں ہیں بلکہ اجزاء اصلیہ متفرقہ کے جمع کرنے کا نام ہے لہٰذا بعث کے ماننے سے اعادہ معدوم لازم نہیں آتا بلکہ اجزاء متفرقہ کا جمع کرنا لازم آتا ہے اور یہ ایک امر ممکن ہے اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے، حاصل یہ نکلا کہ بعث حق ہے اب فلاسفہ اگر اس کو اعادۂ معدوم کہتے ہیں تو اولاً یہ اعادۂ معدوم نہیں ہے اور اگر ہم اس کو اعادۂ معدوم ہونا تسلیم کرلیں تو پھر ہمارا کہنا یہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے لئے محال نہیں ہے بلکہ وہ اس پر بدرجہ اولیٰ قادر ہے۔

قولہ وبھذا یسقط ما قالوا: معتزلہ کی دوسری دلیل، بعث نہیں ہوسکتا اس لئے کہ ایک انسان نے اگر دوسرے انسان کو کھالیا تو ماکول انسان آکل انسان کا جزء بن گیا، مثلاً زید نے عمر کو کھالیا تو عمر کا جزء زید کا جزء بدن بن گیا، اور عمر کو کھانے سے زید کا جزء بڑھ گیا، اب سوال یہ ہے کہ زید اور عمر کا جب بعث ہوگا تو کتنے اجزاء کے ساتھ ہوگا؟ اگر یہ کہتے ہو کہ ان اجزاء ماکولہ کا اعادہ یعنی زید اور عمر دونوں میں ہوگا تو یہ محال ہے اس لئے کہ اس سے ایک شی کا آن واحد میں دو محل میں ہونا لازم آئے گا اور اگر یہ کہتے ہو کہ ان اجزاء ماکولہ کا اعادہ صرف ایک میں یعنی عمر میں ہوگا تو پھر اس صورت میں دوسرے کا یعنی زید کا اعادہ اپنے تمام اجزاء کے ساتھ نہیں ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہر انسان کا بعث صرف اسکے اجزاء اصلیہ کے ساتھ ہوگا اور اجزاء اصلیہ وہ ہیں جو پیدائش سے لے کر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں جس میں کمی یا زیادتی نہیں ہوتی، اور جن اجزاء میں کمی یا زیادتی ہوتی ہے وہ اجزاء اصلیہ نہیں ہیں بلکہ اجزاء فضلہ ہیں، لہٰذا زید نے جب عمر کو کھالیا تو عمر کے اجزاء ماکولہ سے زید کے اجزاء فضلہ میں اضافہ ہوا اجزاء اصلیہ میں اضافہ نہیں ہوا، کیونکہ یہ اجزاء اس میں پیدائش کے وقت سے نہیں تھے بلکہ عمر کو کھانے کے بعد پیدا ہوئے ہیں، تو ایسا ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ماکول انسان کے یعنی عمر کے اجزاء اصلیہ کو آکل انسان کے یعنی زید کے اجزاء اصلیہ بننے سے محفوظ رکھیں اور اس کا اعادہ صرف ماکول انسان یعنی عمر ہی کے اندر ہو لہٰذا اس صورت میں ہر ایک کا بعث اپنے تمام اجزاء اصلیہ کے ساتھ ہی ہوگا۔

قولہ فان قیل ھذا قول بالتناسخ: اہل سنت کا یہ عقیدہ کہ بعث حق ہے یعنی مرنے کے بعد بدن کے اجزاء اصلیہ کو جمع کر کے پھر دوبارہ اس کو زندگی عطا کی جائے گی، اس پر اعتراض یہ ہے کہ یہ کہنا کہ بعث حق ہے مشرکین کے اس عقیدہ کو تسلیم کرلینا ہے جس کو تناسخ کہتے ہیں اس لئے کہ تناسخ کی حقیقت یہ ہے کہ جب ایک جسم سے روح نکل جاتی ہے تو پھر دوبارہ دوسرے جسم میں داخل ہوتی ہے تو یہی تم بھی کہتے ہو کہ جب بعث ہوگا تو روح کا تعلق دنیا میں جس جسم سے تھا آخرت میں اس کا تعلق دوسرے جسم سے ہوگا، مثلاً دنیا میں اس جسم پر بال تھے آخرت میں وہ جسم بال سے خالی ہوگا جیسا کہ حدیث شریف میں ہے کہ جنت والے بال سے خالی ہوں گے، امرد ہوں گے، لہٰذا تمہارے عقیدہ کے مطابق بھی روح کا ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہونا لازم آتا ہے اور یہی تناسخ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تناسخ میں جب دوبارہ جسم میں روح داخل ہوتی ہے تو وہ پہلے جسم کے مغائر ہوتا ہے تو تناسخ میں دوسرے جسم کا پہلے جسم کے مغائر اور مختلف ہونا ضروری ہے اور ہم جو کہتے ہیں کہ بعث ہوگا اور جسم دوبارہ زندہ کیا جائے گا تو یہ دوسرا جسم اخروی پہلے جسم دنیوی کے مغائر نہیں ہوتا کیونکہ وہ پہلے ہی جسم کے اجزاء اصلیہ سے بنتا ہے اور اسی کی طرف روح کو لوٹایا جاتا

ہے اگر دوسرا جسم اخروی پہلے جسم دنیوی کے اجزاء اصلیہ سے نہ بنایا جاتا تو البتہ تناسخ لازم آتا، لہٰذا معلوم ہو گیا کہ ہمارے عقیدہ بعث اور مشرکین کے عقیدہ تناسخ میں فرق ہے۔ اور اگر فلاسفہ ہمارے نظریہ بعث کو تناسخ کہتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ تناسخ میں دوسرے جسم کا پہلے جسم کے مغائر ہونا ضروری نہیں ہے تو پھر یہ اختلاف محض لفظی ہوگا کہ فلاسفہ اس کو تناسخ کہتے ہوں اور ہم بعث کہتے ہیں، لہٰذا یہ ہمارے مذہب کے لئے مضر نہیں ہوگا۔

الحاصل تناسخ جو اہل سنت کے نظریہ کے خلاف ہے وہ یہ ہے کہ روح ایک جسم سے نکل کر ایسے جسم میں داخل ہو جائے جو پہلے جسم کے مغائر ہو لیکن اگر دوسرا جسم پہلے جسم کے مغائر نہ ہو تو یہ اہل سنت کے مذہب کے خلاف نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ مشرکین تناسخ اگر پہلی صورت کو کہتے ہیں تو اس کو ہمارا عقیدہ مستلزم نہیں بلکہ ہمارے عقیدہ اور ان کے عقیدہ میں فرق ہے، اور اگر دوسری صورت کو تناسخ کہتے ہیں تو اس کو ہمارا عقیدہ مستلزم ہے لیکن یہ مذہب اسلام کے خلاف اور مضر نہیں ہے۔

وَالْوَزْنُ حَقٌّ لقوله تعالىٰ والوَزْنُ يومئذٍ الحقُّ والمِيزَانُ عِبَارَةٌ عمَّا يُعْرَفُ بِهٖ مَقَادِيْرُ الاَعْمَالِ والعقلُ قاصِرٌ عَنْ اِدْرَاكِ كَيْفِيَّتِهٖ وَاَنْكَرَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ لِاَنَّ الاَعْمَال اَعْرَاضٌ اِنْ اَمْكَنَ اِعَادَتُهَا لَمْ يُمْكِنْ وَزْنُهَا وَلِاَنَّهَا مَعْلُوْمَةٌ لِلّٰهِ تَعَالٰى فَوَزْنُهَا عَبَثٌ۔ وَالْجَوَابُ اَنَّهٗ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ اَنَّ كُتُبَ الاَعْمَالِ هِيَ الَّتِيْ تُوْزَنُ فَلَا اِشْكَالَ وَعَلٰى تَقْدِيْرِ تَسْلِيْمِ كَوْنِ اَفْعَالِ اللّٰهِ تَعَالٰى مُعَلَّلَةً بِالاَغْرَاضِ لَعَلَّ فِي الْوَزْنِ حِكْمَةً لَانَطَّلِعُ عَلَيْهَا وَعَدَمُ اِطِّلَاعِنَا عَلَى الْحِكْمَةِ لَايُوْجِبُ الْعَبَثَ۔

ترجمہ: اور اعمال کا تولا جانا برحق ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے والوزن یومئذ ن الحق اور میزان سے مراد وہ چیز ہے جس کے ذریعہ اعمال کی مقدار جانی جائے گی، اور عقل وزن کی کیفیت جاننے سے قاصر ہے، او رمعتزلہ نے وزن اعمال کا اس لئے انکار کیا کہ اعمال عرض ہیں جن کا دوبارہ موجود کرنا اگر ممکن بھی ہو تو ان کا وزن کیا جانا ممکن نہیں اور اس لئے (انکار کیا) کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں لہٰذا ان کو وزن کرنا بے فائدہ ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ نامہ اعمال تولے جائیں گے، لہٰذا اب کوئی اشکال نہ رہا اور اللہ تعالیٰ کے افعال کا معلل بالاغراض ہونا تسلیم کر لینے کی صورت میں (جواب یہ ہے کہ) ہو سکتا ہے کہ وزن میں کوئی ایسی حکمت ہو جس سے ہم واقف نہ ہوں، اور ہمارا حکمت سے واقف نہ ہونا اس کے عبث ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح: اور قیامت کے دن اعمال کا وزن کیا جانا امر حق ہے، اہل سنت والجماعت اس پر ایمان رکھتے ہیں کہ قیامت کے دن ایک میزان قائم ہوگی جس کے ذریعہ بندوں کے اقوال وافعال کا وزن ہوگا تاکہ اللہ تعالیٰ کی شانِ عدل وانصاف کا ظہور ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "والوزن یومئذ ن الحق" یعنی قیامت کے دن اعمال کا تولا جانا حق اور ثابت ہے، اب رہا یہ کہ وہ میزان کیسی ہوگی اور اس کی کیا کیفیت ہوگی؟ تو فرماتے ہیں کہ عقل اس کی کیفیت جاننے سے قاصر ہے لہٰذا اس کی کوئی قطعی

صورت نہیں بیان کی جاسکتی، البتہ اتنا سمجھئے کہ میزان نام ہے اس چیز کا جس کے ذریعہ سے اعمال کی مقدار جانی جائے گی۔ معتزلہ وزنِ اعمال کا انکار کرتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ انسان کے اقوال وافعال اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض کا بقاء محال ہے لہٰذا انسان نے جو عمل یہاں دنیا میں کیا تو وہ یہیں ختم ہو گیا اب اس کو دوبارہ موجود کرنا ممکن نہیں تو پھر اس کا وزن کیسے ہوگا؟ اور اگر دوبارہ موجود کرکے اس کے وزن کرنے کو تسلیم کرلیا جائے تو یہ فعل عبث ہوگا اس لئے کہ کسی چیز کا وزن اس لئے کیا جاتا ہے تا کہ اس کی مقدار معلوم ہو جائے اور اللہ تعالیٰ تو عالم الغیب ہے اس کو بغیر وزن کئے پہلے ہی سے بندوں کے اعمال کا علم ہے لہٰذا وزن کرنا عبث اور بے فائدہ کام ہوگا جس سے اللہ تعالیٰ منزہ ہے۔

جوابات: پہلے اشکال کا جواب یہ ہے کہ نفس اعمال کا وزن نہیں ہوگا بلکہ ان رجسٹروں کا وزن ہوگا جس میں فرشتوں نے وہ عمل لکھا ہوگا یعنی نامہ اعمال کا وزن ہوگا اور یہ اجسام کے قبیل سے ہیں، چنانچہ حدیث شریف میں اس کی تصریح ہے، لہٰذا اب ان کو دوبارہ موجود کرنے اور تولنے میں کوئی استحالہ نہیں، اور اگر ہم یہ بھی تسلیم کرلیں کہ عمل کا وزن ہوگا تو تمہارا یہ کہنا کہ یہ اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض کا وزن نہیں ہوسکتا یہ سراسر غلط ہے اس لئے کہ بخار وغیرہ اعراض ہیں اور ان کا وزن ہوتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ دنیا میں ہر چیز کا وزن اور اس کی مقدار معلوم کرنے کا الگ الگ آلہ ہے، غلہ تولنے کے لئے ترازو اور سونا چاندی، جواہرات تولنے کے لئے کانٹا اور سورج اور چاند اور ستاروں کی حرکات کی مقدار معلوم کرنے کے لئے اُسطرلاب ہے اور موسم کا درجہ حرارت و برودت معلوم کرنے کے لئے مقیاس الحرارت اور موٹر وگاڑی فی گھنٹہ رفتار معلوم کرنے کے لئے میٹر ہے۔ تو جس طرح انسان نے مختلف چیزوں کو ناپنے کے لئے مختلف آلات بنائے ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کی قدرت سے بھی کوئی بعید نہیں کہ قیامت کے دن وہ کوئی ایسا آلہ ایجاد کرے کہ جس سے اچھے اور برے اعمال کا صحیح صحیح وزن معلوم ہوسکے۔

اور جو دوسرا اشکال تھا کہ جب باری تعالیٰ کو ہر شئی کا علم ہے تو پھر اس کا وزن کرنا بلا مقصد ہوگا جو فعل عبث ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آپ پہلے یہ سمجھئے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے جو افعال ہیں وہ کسی مقصد اور غرض کے تحت ہوتے ہیں یا بلا کسی مقصد کے ہوتا ہے، فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ اس کا فعل معلل بالاغراض ہوتا ہے یعنی کوئی مقصد وغیرہ علت بنتا ہے اور اللہ کا فعل معلول بنتا ہے اور اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ اس کا فعل معلل بالاغراض نہیں ہوتا تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا فعل کسی غرض کے تابع نہیں ہوتا کہ اس غرض کے فوت ہونے سے فعل کا عبث اور بے فائدہ ہونا لازم آئے بلکہ اس کا فعل بلا مقصد کے ہوتا ہے اور وہ جو کچھ کرتا ہے اس کے بارے میں کوئی سوال نہیں کرسکتا، اس کی شان تو فعال لما یرید ہے۔

اور اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ اس کا فعل معلل بالاغراض ہوتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ اعمال کی مقدار معلوم ہونے کے باوجود وزن کرنے میں بہت سی حکمتیں ہیں، مثلاً ایک حکمت یہ ہوسکتی ہے کہ اگر ایک مجرم کو بلایا جائے اور یہ کہا جائے کہ تو مجرم ہے تو وہ انکار بھی کرسکتا ہے لیکن جب جرم کو بیان کردیا جائے اور اس کو ثابت کردیا جائے تو وہ کچھ بول نہیں سکتا، تو اعمال کا جو وزن ہوگا وہ اس لئے نہیں کہ باری تعالیٰ کو اس کی مقدار کا علم ہو جائے بلکہ اس لئے ہوگا تا کہ اس مجرم کو اپنے جرم کا علم ہو جائے اور وہ یہ نہ سمجھے

کہ مجھ کو بلا جرم کے سزا دی جا رہی ہے، یا اس کے علاوہ اور کوئی ایسی حکمت ہو جس سے ہم واقف نہ ہوں لیکن ہمارے واقف نہ ہونے سے اس فعل کا عبث ہونا لازم نہیں آئے گا۔

وَالْكِتَابُ الْمُثْبَتُ فِيْهِ طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيْهِمْ يُؤْتٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ بِاَيْمَانِهِمْ وَالْكُفَّارِ بِشَمَائِلِهِمْ وَوَرَاءِ ظُهُوْرِهِمْ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَنُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتَابًا يَّلْقَاهُ مَنْشُوْرًا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاَمَّا مَنْ اُوْتِىَ كِتَابَهٗ بِيَمِيْنِهٖ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا وَسَكَتَ عَنْ ذِكْرِ الْحِسَابِ اِكْتِفَاءً بِالْكِتَابِ وَاَنْكَرَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ زَعْمًا مِّنْهُمْ اَنَّهٗ عَبَثٌ وَالْجَوَابُ عَنْهُ مَامَرَّ۔

ترجمہ: اور نامہ اعمال جس میں بندوں کی طاعات اور اس کے معاصی درج ہوں گے جو اہل ایمان کو ان کے دائیں ہاتھ میں اور کفار کو بائیں ہاتھ میں اور پیٹھ کے پیچھے سے دیا جائے گا، حق اور ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ ہم ان کے لئے قیامت کے دن ایک کتاب نکالیں گے جس کو وہ کھلی ہوئی پائے گا، اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ جس کو اس کا نامہ اعمال دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا تو اس کا آسان حساب لیا جائے گا اور کتاب کے ذکر پر اکتفا کرتے ہوئے حساب کے ذکر سے سکوت اختیار فرمایا اور معتزلہ نے اپنے یہ سمجھنے کی بناء پر کہ یہ (اعمال کا درج کیا جانا) عبث ہے اس کا انکار کیا اور اس کا جواب وہی ہے جو گذر چکا۔

تشریح: اللہ تعالیٰ نے ہر شخص پر کراما کاتبین نامی فرشتوں کو مقرر کر رکھا ہے جو ان کے اچھے اور برے اعمال کو ایک کتاب اور رجسٹر میں لکھتے رہتے ہیں، وہی رجسٹر بندہ کا نامہ اعمال ہے جو قیامت کے دن مومن کو اس کے داہنے ہاتھ میں اور کافر کو بائیں ہاتھ میں اور ان کے پیٹھ کے پیچھے سے دیا جائے گا۔ چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وہ کتاب اور رجسٹر جس میں بندوں کے اچھے اور برے اعمال لکھے جاتے ہیں اور وہ قیامت کے دن مومن اور کافر کو دیا جائے گا وہ حق اور ثابت ہے، دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہر انسان کے سامنے قیامت کے دن ان کے نامہ اعمال کو پیش کر دیا جائے گا، اور اس سے کہا جائے گا کہ تو اپنا نامہ اعمال خود ہی پڑھ لے آج تو خود ہی اپنا حساب کرنے کے لئے کافی ہے، دوسری جگہ ارشاد فرمایا کہ نامہ اعمال مطیعین کو داہنے جانب سے داہنے ہاتھ میں اور عاصین کو پیٹھ کے پیچھے سے بائیں ہاتھ میں دیا جائے گا۔

قولہ وسکت عن ذکر الحساب: مصنفؒ نے یہاں کتاب کے ذکر کے بعد حساب کے ذکر سے سکوت اختیار کیا اس لئے کہ جب کتاب دی جائے گی تو حساب بھی ہوگا لہٰذا جب کتاب کا ثبوت ہو گیا تو حساب کا بھی ثبوت ہو گیا اس لئے اس کے بیان کی کوئی ضرورت نہیں۔

اور معتزلہ نے جس طرح وزن اعمال کو عبث سمجھ کر اس کا انکار کیا اسی طرح اعمال کے درج کرنے کو یعنی کتاب کو اور حساب کو بھی عبث سمجھ کر اس کا انکار کیا، شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کا جواب وہی ہے جو ماقبل میں گذر چکا کیونکہ

جب دونوں کے انکار کی بنیاد ایک ہے تو دونوں کا جواب بھی ایک ہی ہوگا، اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کا فعل بلا مقصد کے ہوتا ہے لہٰذا اس کا کوئی بھی فعل عبث نہیں ہوگا اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ اس کے افعال غرض کے تحت ہوتے ہیں تو ہم یہ کہیں گے کہ ہوسکتا ہے کہ اعمال کے درج کرنے میں کوئی ایسی حکمت ہو جو ہم نہ جانتے ہوں لہٰذا ہمارے نہ جاننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس میں کوئی حکمت نہ ہو اور وہ فعل عبث ہو۔

وَالسُّوَالُ حَقٌّ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السلامُ إِنَّ اللّٰهَ يُدْنِيْ الْمُؤْمِنَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهُ وَيَسْتُرُهُ فَيَقُوْلُ اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا فَيَقُوْلُ نَعَمْ اَيْ رَبِّ حَتّٰى اِذَا قَرَّرَهُ بِذُنُوْبِهِ وَرَاٰى فِيْ نَفْسِهِ اَنَّهُ قَدْ هَلَكَ قَالَ سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَاَنَا اَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ فَيُعْطٰى كِتَابَ حَسَنَاتِهِ وَاَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُوْنَ فَيُنَادٰى بِهِمْ عَلٰى رُؤُسِ الْخَلَائِقِ هٰؤُلَاءِ الَّذِيْنَ كَذَبُوْا عَلٰى رَبِّهِمْ اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ.

ترجمہ: اور سوال حق ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مومن کو اپنے قریب کرے گا اور اس پر اپنا نورانی بازو رکھے گا اور اس کو (دوسروں کی نگاہ سے) چھپالے گا (تاکہ اس کو شرمندگی نہ ہو) اس کے بعد اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ کیا تو فلاں گناہ جانتا ہے، کیا تو فلاں گناہ جانتا ہے تو وہ جواب میں کہے گا کہ ہاں اے میرے رب! (میں جانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس سے اس کے سارے گناہوں کا اقرار کرالیں گے اور یہ شخص اپنے دل میں خیال کرے گا کہ اب وہ ہلاک اور برباد ہوجائے گا، تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں نے دنیا میں تیرے گناہوں کو چھپایا اور آج میں انہیں معاف کرتا ہوں پھر اس کو اس کی نیکیوں کی کتاب دیدی جائے گی، اور بہرحال کفار اور منافقین تو تمام مخلوق کے سامنے ان کا نام لے لے کر پکارا جائے گا کہ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے دنیا میں اپنے پروردگار پر جھوٹ باندھا، سن لو! ان ظالموں پر اللہ کی لعنت ہے۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ قیامت کے دن میدان محشر میں بندوں سے ان کے اعمال کے بارے میں سوال کیا جانا حق ہے، جس کی دلیل متعدد آیات قرآنیہ کے علاوہ یہ حدیث بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ایک مومن بندہ کو اپنے پاس بلائیں گے اور اس کے کندھے پر ہاتھ رکھ کر آہستہ آہستہ اس سے گفتگو کریں گے اور یہ کہیں گے کہ یہ بتلاؤ کہ تم نے فلاں فلاں گناہ کیا ہے یا نہیں؟ بندہ کہے گا کہ ہاں کیا ہوں غرضیکہ اللہ تعالیٰ اس سے ایک ایک گناہ کا اقرار کرالیں گے حتی کہ وہ یہ یقین کرلے گا کہ اب میرے لئے جہنم کا فیصلہ ہونے والا ہے، تو جب بندہ اپنے تمام گناہوں کا اقرار کرلے گا تو باری تعالیٰ کی طرف سے یہ اعلان ہوگا کہ میں نے تمہارے سیئات کو حسنات سے بدل دیا تو وہ بندہ کہے گا کہ باری تعالیٰ میں نے فلاں گناہ بھی کیا تھا تو اللہ تعالیٰ اس کو بھی حسنات سے بدل دیں گے اور کفار و منافقین سے بھی ان کو رسوا کرنے کے لئے سوال ہوگا، اور یہ کہا جائے گا کہ یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے خودساختہ رسوم ورواج کو اور کفر وشرک کو اللہ

کی طرف منسوب کیا اور اس کو اللہ کا دین کہا، لہٰذا ان ظالموں اور مشرکوں پر اللہ کی لعنت اور پھٹکار ہو۔

وَالْحَوْضُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ وَلِقَوْلِهٖ عليه السلام حَوْضِیْ مَسِيْرَةُ شَهْرٍ وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ مَاؤُهٗ اَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَرِيْحُهٗ اَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَكِيْزَانُهٗ اَكْثَرُ مِنْ نُجُوْمِ السَّمَاءِ مَنْ يَّشْرَبُ مِنْهَا فَلَا يَظْمَاُ اَبَدًا وَالْاَحَادِيْثُ فِيْهِ كَثِيْرَةٌ.

ترجمہ: اور حوض حق ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد انا اعطینک الکوثر کی وجہ سے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرا حوض ایک ماہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سارے کونے برابر ہیں یعنی مربع ہے اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اس کی بو مشک سے زیادہ پاکیزہ ہے اس کے کوزے آسمان کے ستاروں سے بھی زائد ہیں جو اس سے پی لے گا اس کو پھر کبھی پیاس نہ لگے گی اور احادیث اس بارے میں کثرت سے ہیں۔

تشریح: حساب سے پہلے جب تمام انسان میدان محشر میں ہوں گے اور پیاس سے بے تاب ہوں گے تو اللہ تعالیٰ اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو امتیازی طور پر ایک حوض کوثر عطا فرمائیں گے، کوثر جنت میں ایک نہر ہے جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ عطا فرمائیں گے، اور اسی نہر کا پانی میدان محشر کے ایک حوض میں اکٹھا کیا جائے گا جس کو حوض کوثر کہتے ہیں، اس کی مسافت ایک ماہ کے برابر ہوگی اور اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید، مشک سے زیادہ خوشبودار اور شہد سے زیادہ میٹھا اور برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا، اس حوض پر جو آبخورے رکھے ہوں گے وہ تعداد میں آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہوں گے، ایک مرتبہ جو اس حوض سے پانی پی لے گا پھر وہ کبھی پیاسا نہ ہوگا، لوگ قبروں سے پیاسے اٹھیں گے اور مومنین مطیعین اس حوض پر آئیں گے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک سے سیراب ہوں گے اسی لئے آپ کو ساقی کوثر کہا جاتا ہے، تو اسی حوض کے بارے میں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا ثبوت حق ہے۔

وَالصِّرَاطُ حَقٌّ وَهُوَ جِسْرٌ مَمْدُوْدٌ عَلٰی مَتْنِ جَهَنَّمَ اَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَاَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ يَعْبُرُهٗ اَهْلُ الْجَنَّةِ وَتَزِلُّ بِهٖ اَقْدَامُ اَهْلِ النَّارِ وَاَنْكَرَهٗ اَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ لِاَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ الْعُبُوْرُ عَلَيْهِ وَاِنْ اَمْكَنَ فَهُوَ تَعْذِيْبٌ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْجَوَابُ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی قَادِرٌ عَلٰی اَنْ يُمَكِّنَ مِنَ الْعُبُوْرِ عَلَيْهِ وَيُسَهِّلَهٗ عَلَی الْمُؤْمِنِيْنَ حَتّٰی اَنَّ مِنْهُمْ مَنْ يَجُوْزُهٗ كَالْبَرْقِ الْخَاطِفِ وَمِنْهُمْ كَالرِّيْحِ الْهَابَّةِ وَمِنْهُمْ كَالْجَوَادِ الْمُسْرِعِ اِلٰی غَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا وَرَدَ فِی الْحَدِيْثِ.

ترجمہ: اور صراط حق ہے اور وہ ایک پل ہے جو جہنم کے اوپر بچھایا گیا ہے وہ بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے جنتی لوگ اس کو پار کر جائیں گے اور جہنمیوں کے قدم اس پر سے پھسل جائیں گے، اور اکثر معتزلہ نے پل صراط کا انکار کیا، اس لئے کہ اس پل پر گذرنا ممکن نہیں اور اگر ممکن ہو بھی تو یہ مومنین کو سزا دینا ہے، اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ اس کو پار کرنے کی قدرت دے دیں، اور اس کو مومنین پر آسان بنا دیں،

یہاں تک کہ بعض اچکنے والی بجلی کے مانند اس پر گذر جائیں گے اور بعض تیز ہوا کے مانند اور بعض تیز رفتار گھوڑے کی طرح اور اس کے علاوہ ان مختلف کیفیات کے ساتھ جو حدیث میں وارد ہیں۔

تشریح: اور صراط کا وجود امر یقینی ہے اور یہ ایک پل ہے جو جہنم پر بچھایا جائے گا اور بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا، اور تمام مخلوقات کو اس پر گذرنے کا حکم ہوگا، نبیوں میں سب سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پار کریں گے پھر دوسرے انبیاء پھر مومنین۔ اپنے اپنے مرتبہ کے اعتبار سے کوئی بجلی کی طرح کوئی ہوا کی طرح اور کوئی گھوڑے کی طرح اور بعض پلک جھپکتے ہی پار کر جائیں گے، اور جہنمی لوگ کٹ کر جہنم میں گر جائیں گے۔ اور اس پل صراط کا اکثر معتزلہ نے محض ایک عقلی وہم کی بنیاد پر انکار کر دیا اور وہ دلیل عقلی یہ ہے کہ اس پل صراط کے بارے میں حدیث میں آتا ہے کہ وہ بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا تو جب وہ اتنا باریک اور تیز ہوگا تو اس کو پار نہیں کیا جا سکتا یہ ممکن ہی نہیں ہے اور اگر ہم اس کو ممکن بھی مان لیں تو اس پر انبیاء وشہداء ودیگر مومنین بھی گذریں گے لہٰذا ان سب لوگوں کو عذاب دینا لازم آئے گا، اس لئے پل صراط کو پار کرنے کا عقیدہ درست نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہیں لہٰذا وہ اس پر قادر ہیں کہ پار کرنے کو ممکن بنا دیں اور انبیاء ومومنین پر اس کو آسان بھی کر دیں اور اس سے ان کو کوئی تکلیف نہ ہو چنانچہ احادیث میں آتا ہے کہ بعض مومنین تیز رفتار گھوڑوں کی طرح گذر جائیں گے اور بعض بجلی کی طرح اور بعض پیدل چلنے والے کی طرح اور بعض چیونٹی کی طرح گذر جائیں گے، اور اس پر آپ کو تعجب کیوں ہوتا ہے جبکہ اس دنیا میں بھی ایک انگل چوڑے تار اور ایک موٹی رسی پر انسان اور جانور بھی مشق کر کے چل لیتے ہیں، تو جب جانور ایسے تار پر چل سکتا ہے تو کیا اللہ تعالیٰ انسان کو عالم آخرت میں پل صراط پر نہیں چلا سکتا، ضرور چلا سکتا ہے، اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے نہ عقلی اور نہ نقلی۔ بہر حال معتزلہ کا یہ انکار اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ پر ایمان میں کمی کی وجہ سے ہے ورنہ اس قادر مطلق سے کوئی بھی کام مشکل نہیں ہے۔

وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ لِاَنَّ الْاٰيَاتِ وَالْاَحَادِيْثَ الْوَارِدَةَ فِيْ اِثْبَاتِهِمَا اَشْهَرُ مِنْ اَنْ تُخْفٰى وَاَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى تَمَسَّكَ الْمُنْكِرُوْنَ بِاَنَّ الْجَنَّةَ مَوْصُوْفَةٌ بِاَنَّ عَرْضَهَا كَعَرْضِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَهٰذَا فِيْ عَالَمِ الْعَنَاصِرِ مُحَالٌ وَفِيْ عَالَمِ الْاَفْلَاكِ اَوْفِيْ عَالَمٍ اٰخَرَ خَارِجٍ عَنْهُ مُسْتَلْزِمٌ لِجَوَازِ الْخَرْقِ وَالْاِلْتِيَامِ وَهُوَ بط قُلْنَا هٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى اَصْلِكُمُ الْفَاسِدِ وَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ فِيْ مَوْضِعِهٖ۔

ترجمہ: اور جنت حق ہے اور جہنم حق ہے اس لئے کہ وہ آیات اور احادیث جو ان دونوں کے اثبات میں آئی ہیں وہ بہت مشہور اور بے شمار ہیں، منکرین نے اس بات سے استدلال کیا کہ جنت کی یہ صفت بیان کی گئی ہے کہ اس کی چوڑائی آسمانوں اور زمینوں کی چوڑائی کے برابر ہے، اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالم افلاک یا اس

سے باہر کسی دوسرے عالم میں (آسمانوں میں) خرق والتیام کے ممکن ہونے کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے ہم جواب دیں گے کہ یہ یعنی خرق والتیام کا محال ہونا تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے اور اس موضوع پر اس کے مناسب مقام پر ہم گفتگو کر چکے ہیں۔

تشریح: جنت کا اور اسی طرح جہنم کا بھی وجود امر یقینی ہے اس لئے کہ وہ آیات اور احادیث جو ان کے ثبوت کے بارے میں وارد ہیں اس میں کوئی خفا نہیں بلکہ وہ مشہور ہیں اور متعدد ہیں جن کا شمار کرنا آسان نہیں اس لئے اس کا انکار کرنا سراسر کفر اور بددینی ہے۔

بعض فلاسفہ نے ان کے وجود خارجی کا انکار کیا ہے اور وہ استدلال اس طرح کرتے ہیں کہ قرآن کا دعویٰ ہے "سابقوا الی مغفرة من ربکم وجنة عرضها کعرض السموٰت والارض، اعدت للمتقین" اس آیت میں جنت کے بارے میں بتلایا گیا کہ جنت کا جو عرض ہے وہ آسمانوں اور زمین کے عرض کے برابر ہے۔ لہٰذا جب عرض اتنا ہے تو طول بھی ایسے ہی ہوگا یا اس سے کچھ زائد ہوگا، تو یہ جنت جس کا طول و عرض اتنا زیادہ ہے تو اس کا وجود کہاں ہوگا عالم دنیا میں تو ہو نہیں سکتا اس لئے کہ یہ جگہ بہت ہی تھوڑی ہے اور اسی طرح عالم افلاک میں بھی نہیں ہوسکتی اس لئے کہ یہ بھی جگہ بہت ہی کم ہے اور اگر ایسی جنت عالم افلاک یا اس کے اوپر کسی اور عالم میں مان بھی لی جائے تو اس صورت میں افلاک کے لئے خرق والتیام لازم آئے گا اس لئے کہ بغیر آسمانوں کے پھٹے وہاں اہل ایمان کا پہونچنا ممکن نہیں ہوگا اور افلاک کے لئے خرق والتیام کا ہونا محال ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ جنت کا وجود کہیں بھی نہیں ہے اور جب جنت کا وجود نہیں ہے تو پھر جہنم کا بھی وجود کہیں نہیں ہوگا اس لئے کہ فصل کا کوئی بھی قائل نہیں ہے لہٰذا جب ایک کی نفی ہوگئی تو اسی کے ضمن میں دوسرے کی بھی نفی ہوگئی۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ تمہارا یہ کہنا کہ افلاک میں خرق والتیام محال ہے غلط ہے اس لئے کہ تم اس کے محال ہونے پر جو دلائل بیان کرتے ہو وہ ہم کو تسلیم نہیں ہے بلکہ ہمارے یہاں آسمانوں میں خرق والتیام ممکن ہے اور قیامت کے دن اس کا ظہور بھی ہوجائے گا جیسا کہ خود قرآن میں فرمایا گیا ہے: "واذ السماء انشقت، واذ السماء انفطرت، واذ النجوم انکدرت" وغیرہ اس سے معلوم ہوا کہ آسمان میں شگاف ہوسکتا ہے دوسرے یہ کہ ہوسکتا ہے کہ اس میں خرق نہ ہو بلکہ دروازہ ہو اس لئے کہ منکرین بھی فرشتوں کے آنے جانے اور آدم علیہ السلام کے آنے کو تسلیم کرتے ہیں لہٰذا اس میں دروازہ بھی ہوگا چنانچہ احادیث سے صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آسمان میں دروازے ہیں۔

وَهُمَا اَىِ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ مَخْلُوْقَتَانِ الْاٰنَ مَوْجُوْدَتَانِ تَكْرِيْرٌ وَتَاكِيْدٌ وَزَعَمَ اَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّهُمَا تُخْلَقَانِ يَوْمَ الْجَزَاءِ وَلَنَا قِصَّةُ اٰدَمَ وَحَوَّاءَ وَاِسْكَانُهُمَا الْجَنَّةَ وَالْاٰيَاتُ الظَّاهِرَةُ فِىْ اِعْدَادِهِمَا مِثْلُ اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ وَاُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ اِذْ لَا ضَرُوْرَةَ فِى الْعُدُوْلِ عَنِ الظَّاهِرِ فَاِنْ عُوْرِضَ بِمِثْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِى الْاَرْضِ

وَلَافَسَادَاقُلْنَا يَحْتَمِلُ الْحَالَ وَالْاِسْتِمْرَارَ وَلَوْسُلِّمَ فَقِصَّةُ اٰدَمَ علیہ السلام تَبْقٰی سَالِمَةٌ عَنِ الْمُعَارَضَةِ.

ترجمہ: اور دونوں یعنی جنت اور جہنم اس وقت پیدا کئے جاچکے ہیں موجود ہیں، یہ تکرار اور تاکید ہے اور اکثر معتزلہ نے یہ کہا کہ وہ دونوں قیامت کے دن پیدا کئے جائیں گے، اور ہماری دلیل آدم اور حوا کا قصہ ہے اور جنت میں ان کو ٹھہرانا ہے، اور وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تیار کئے جانے کے بارے میں ظاہر ہیں مثلاً اعدت للمتقین اور اعدت للکافرین اس لئے کہ ظاہری معنی سے پھیرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے پس اگر اللہ تعالیٰ کے ارشاد تلک الدار الاخرۃ الخ جیسی آیات سے معارضہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ (مضارع کا صیغہ) حال اور استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے (کہ استقبال مراد ہے) تو آدم کا قصہ معارضہ سے محفوظ ہے۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کے نزدیک جنت اور جہنم زمانہ ماضی میں پیدا ہو چکے ہیں اور اس وقت بھی موجود ہیں، ایسا نہیں ہے کہ قیامت کے دن ان کو پیدا کریں گے، مخلوقتان کہنے کے بعد موجودتان کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی اس لئے کہ خلق وجود کو مستلزم ہے اور ان کے وجود کو مان لینے کے بعد فنا کا کوئی بھی قائل نہیں ہے لیکن مصنفؒ نے موجودتان کو بطور تاکید کے ذکر کردیا ہے۔

اکثر معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ جنت اور جہنم فی الحال موجود نہیں ہیں بلکہ قیامت کے دن اس کو پیدا کیا جائے گا اس لئے کہ ابھی اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ مرنے کے بعد کوئی جنت یا جہنم میں نہیں جاتا بلکہ عالم برزخ میں جاتا ہے اور عالم برزخ میں رہتا ہے۔ قیامت کے دن اس کی ضرورت پیش آئے گی لہٰذا اسی وقت اس کو پیدا کیا جائے گا۔ ہمارے پاس بہت سی دلیلیں ہیں: پہلی دلیل آدم وحواء کا قصہ ہے کہ ان دونوں کو جنت میں رہنے کا حکم دیا گیا چنانچہ ارشاد ہے: وقلنا یا آدم اسکن انت وزوجک الجنۃ وکلا منھا رغدا حیث شئتما الخ اگر جنت موجود نہیں تھی تو پھر ان کو کہاں رہنے کا حکم ہوا یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ جنت پیدا کی جاچکی ہے۔

اشکال: ان کے قصہ سے صرف جنت کا ثبوت ہوتا ہے لہٰذا یہ دلیل تام نہیں ہے؟

جواب: فصل کا کوئی بھی قائل نہیں ہے لہٰذا جب ایک کا ثبوت ہوگیا تو اس کے ضمن میں دوسرے کا بھی ثبوت ہوگیا۔

اشکال: اس قصہ سے جنت اور جہنم کا فی الحال موجود ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ صرف زمانہ ماضی میں موجود ہونا معلوم ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اس سے ہمارا مذہب اگرچہ پوری طرح ثابت نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک جزء ثابت ہوتا ہے لیکن اس سے منکرین کا مذہب ضرور رد ہو جاتا ہے اور اس سے مقصود منکرین کے مذہب کا رد ہے نہ کہ اپنے مطلوب کو مکمل طریقہ پر ثابت کرنا۔

دوسری دلیل وہ آیات ہیں جس میں جنت اور جہنم کے تیار کئے جانے کی خبر دی گئی ہے مثلاً اعدت للمتقین، اعدت للکافرین، اس سے معلوم ہوا کہ جنت اور جہنم تیار ہو چکی ہے، اس لئے کہ اعدت ماضی کا صیغہ ہے جو کہ زمانہ گذشتہ پر دلالت کرتا ہے، اس پر اگر کوئی یہ کہے کہ ماضی کا صیغہ یہاں استقبال کے معنی میں ہے لیکن چوں کہ زمانہ آئندہ میں جنت اور دوزخ کا

تیار کیا جانا یقینی تھا اس لئے اس کو ماضی کے صیغہ سے تعبیر کر دیا گیا۔ جیسے نفخ فی الصور میں ہے کہ صور زمانہ آئندہ میں پھونکا جائے گا لیکن اس کے یقینی ہونے کی وجہ سے اس کو ماضی کے صیغہ سے تعبیر کیا، ایسے ہی اعدت للمتقین وغیرہ میں ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اعدت ماضی کے معنی میں حقیقت ہے اور اگر اس کو مضارع کے معنی میں لیا جائے جو کہ زمانہ آئندہ پر دلالت کرتا ہے تو یہ مجاز ہے اور مجاز کی طرف اس وقت جایا جاتا ہے جبکہ حقیقت پر عمل کرنا متعذر اور ناممکن ہو، اور یہاں حقیقت پر عمل متعذر نہیں ہے بلکہ ممکن ہے لہٰذا اعدت کو حقیقی اور ظاہری معنی سے پھیر کر استقبال کے معنی میں نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں۔

اشکال: معتزلہ نے یہ اشکال کیا کہ اعدت للمتقین سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ ماضی میں اس کا وجود ہو چکا ہے، اور "تلک الدار الأخرة نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الارض و لا فسادا" اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ آئندہ میں اس کا وجود ہوگا اس لئے کہ یہاں نجعل مضارع اور استقبال کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ یہ دار آخرت ہے جس کو ہم ان لوگوں کے لئے بنائیں گے جو نہ زمین میں سرکشی کا ارادہ رکھتے ہیں اور نہ فساد کا۔ لہٰذا دونوں آیتوں میں تعارض ہو گیا اس لئے آپ کا اعدت للمتقین سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ نجعل جو مضارع کا صیغہ ہے یہ استقبال کے لئے متعین نہیں ہے بلکہ یہ جس طرح استقبال کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح حال اور استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے بخلاف اعدت کے جو ماضی کا صیغہ ہے یہ صرف زمانہ ماضی ہی کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا یہ دوسری آیت پہلی آیت کے معارض نہیں ہو سکتی اس لئے کہ معارضہ کے لئے دونوں کو برابر ہونا چاہئے۔

دوسرا جواب: اگر ہم اس کو استقبال کے لئے مان لیں تو جواب یہ ہوگا کہ جعل خلق کے معنی میں نہیں ہے بلکہ تملیک اور تخصیص کے معنی میں ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ زمانہ آئندہ میں ہم اس کا مالک بنائیں گے ایسے لوگوں کو جس میں یہ صفت ہوگی، اور یہ موجود فی الماضی کے خلاف نہیں ہے۔

تیسرا جواب: اور اگر ہم یہ بھی تسلیم کر لیں کہ جعل خلق کے معنی میں ہے اور اس بناء پر دونوں آیتوں میں تعارض ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ اذا تعارضا تساقطا لہٰذا دونوں آیتیں قابل استدلال نہیں ہیں، لیکن آدم وحواء کا جو قصہ ہے اس کے معارض کوئی آیت نہیں ہے بلکہ وہ معارضہ سے محفوظ ہے لہٰذا اس سے استدلال کر کے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ جنت پہلے سے موجود ہے اور پیدا کی جا چکی ہے۔

قَالُوْا لَوْ كَانَتَا مَوْجُوْدَتَيْنِ الْآنَ لَمَا جَازَ هَلَاكُ أُكُلِ الْجَنَّةِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى أُكُلُهَا دَائِمٌ لٰكِنَّ اللَّازِمَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهٗ فَكَذَا الْمَلْزُوْمُ قُلْنَا لَا خَفَاءَ فِيْ أَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ دَوَامُ أُكُلِ الْجَنَّةِ بِعَيْنِهٖ وَإِنَّمَا الْمُرَادُ بِالدَّوَامِ أَنَّهٗ إِذَا فَنِيَ مِنْهُ شَيْءٌ جِيْءَ بِبَدَلِهٖ وَهٰذَا لَا يُنَافِي الْهَلَاكَ لَحْظَةً عَلٰى أَنَّ الْهَلَاكَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْفَنَاءَ بَلْ يَكْفِي الْخُرُوْجُ عَنِ الْإِنْتِفَاعِ بِهٖ وَلَوْ سُلِّمَ فَيَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ الْمُرَادُ أَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ هَالِكٌ فِيْ حَدِّ ذَاتِهٖ

بِمَعْنٰی اَنَّ الْوُجُوْدَ الْاِمْکَانِیْ بِالنَّظْرِ اِلیٰ الْوُجُوْدِ الْوَاجِبِیّ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ.

ترجمہ: معتزلہ نے کہا کہ وہ دونوں یعنی جنت اور جہنم اس وقت موجود ہوتیں تو جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا ممکن نہ ہوتا اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جنت کے پھل دائمی ہیں لیکن لازم باطل ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ پروردگار کی ذات کے علاوہ ہر چیز ہلاک ہو جائے گی پس اسی طرح ملزوم بھی باطل ہے، ہم جواب دیں گے کہ اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ جنت کے پھلوں کا بعینہ دوام ممکن نہیں ہے، اور دوام سے صرف یہ مراد ہے کہ جب ایک پھل فنا ہو جائے گا تو فوراً اس کا بدل لے آیا جائے گا، اور یہ دوام ایک لحظہ بھر کے لئے ہلاک ہونے کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ ہلاک ہونا فنا کو مستلزم نہیں ہے بلکہ قابل انتفاع ہونے سے نکل جانا کافی ہے اور اگر مان لیا جائے (کہ ہلاک فنا کو مستلزم ہے) تو ہو سکتا ہے کہ مراد یہ ہو کہ کل ممکن فھو ھالک فی حد ذاتہ، یعنی ہر ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے ہلاک ہونے والی ہے اس معنی کر کہ وجود امکانی وجود واجبی کے مقابلہ میں عدم کے درجہ میں ہے۔

تشریح: تو اہل سنت کا یہ نظریہ کہ جنت اور جہنم کا وجود ہو چکا ہے اس پر معتزلہ کی جانب سے ایک اشکال ہے، کہ جب آپ یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ جنت کا اپنی نعمتوں کے ساتھ وجود ہو چکا ہے اور اس وقت بھی موجود ہیں، اور ادھر قرآن کا یہ دعویٰ ہے کہ اکلھا دائم تو اس آیت کے ملانے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب اس کا وجود ہو چکا ہے تو اس کا وجود دائمی ہوگا، کبھی فنا نہیں ہوگی بلکہ ہمیشہ رہے گی، اور پھر دوسری طرف قرآن کا یہ دعویٰ ہے کہ کل شیء ھالک الا وجھہ جس میں قیامت آنے پر ہر چیز کے ہلاک اور فنا ہونے کی خبر دی گئی ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس کا وجود ہو چکا ہے تو وہ باقی نہ رہے گی، حاصل یہ کہ اگر جنت کا وجود فی الحال مان لیا جائے تو ایک آیت کے پیش نظر اس کا وجود دائمی ہونا چاہئے، اور اس پر کبھی فنا طاری نہ ہونا چاہئے اور دوسری آیت کے پیش نظر اس پر فنا کا طاری ہونا ضروری ہے اور ہلاک و دوام میں منافات ہے اس لئے ان دونوں آیتوں میں تطبیق بھی نہیں ہو سکتی اور یہ لازم آیا ہے جنت کو فی الحال موجود ماننے سے لہٰذا معلوم ہوا کہ جنت کا وجود فی الحال نہیں ہے بلکہ قیامت کے دن اس کو پیدا کیا جائے گا، اور اس صورت میں دونوں آیتوں کا معنی اپنی اپنی جگہ پر صحیح رہے گا اور کوئی منافات نہیں ہوگی اور جب جنت کا فی الحال وجود نہیں ہے تو پھر جہنم کا بھی وجود نہیں ہوگا اس لئے کہ ان کے درمیان فصل کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمہارا یہ کہنا کہ ان دونوں میں تطبیق نہیں ہو سکتی غلط ہے انکے درمیان تطبیق اور جمع کی تین صورتیں ہیں:

(۱) قرآن کا جو دعویٰ ہے اکلھا دائم ذرا غور کیجئے کہ جنت میں داخل ہونے والا جنتی جب اس کا ایک پھل کھائے گا تو وہ ختم ہو جائے گا اسی طرح جتنے بھی پھل کو وہ کھائے گا وہ سب ختم ہو جائیں گے، تو پھر کیا یہ دعویٰ کہ اکلھا دائم صحیح ہے اس کا جواب یہ ہوگا کہ دوام کی دو قسمیں ہیں: ایک ہے شی کا دوام نوع کے اعتبار سے کہ افراد فنا ہوتے رہیں اور ہر فرد کی جگہ اسی نوع کا

دوسرا فرد موجود ہو جائے اس کو دوام نوعی کہتے ہیں اور ایک ہے شی کا دوام افراد کے اعتبار سے کہ اس کے تمام افراد بعینہٖ باقی رہیں اس کو دوام شخصی کہتے ہیں۔ تو اکلھا دائم میں دوام شخصی مراد نہیں ہے یعنی اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ پھل کے افراد دائمی ہیں بلکہ دوام نوعی مراد ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ باعتبار نوع کے دائمی اور ہمیشہ باقی رہنے والے ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جنتی جب ایک پھل کو کھالے گا تو وہ ختم ہو جائے گا اور فوراً اس کے بدلہ میں اسی نوع کا دوسرا پھل آجائے گا، اور کل شیء ھالک میں ہلاکت سے دائمی ہلاکت مراد نہیں ہے بلکہ لحظی ہلاکت مراد ہے، یعنی تھوڑی دیر کے لئے ہلاک ہونا مراد ہے، اور دوام نوعی ہلاک لحظی کے منافی نہیں ہے یعنی کسی شی کے افراد کے اعتبار سے ہلاک ہونے اور نوع کے اعتبار سے باقی رہنے کے یہ منافی نہیں ہے کہ اس پر تھوڑی دیر کے لئے فنا طاری ہو جائے، تو دیکھئے فنا اور دوام دونوں جمع ہو گئے، اور دونوں میں کوئی تضاد نہ رہا۔

(۲) جمع کی دوسری صورت: اکلھا دائم میں دوام سے مراد دوام شخصی ہے لیکن کل شیء ھالک میں ہلاکت کے معنی فنا اور معدوم ہو جانے کے نہیں ہیں بلکہ اس کے معنی قابل انتفاع نہ رہنے اور بے فائدہ ہو جانے کے ہیں، اس طور سے کہ افراد باقی رہیں لیکن صورت یا ذائقہ بگڑ جائے، تو اس آیت سے جنت کی نعمتوں کا تھوڑی دیر کے لئے بے فائدہ ہونا اور نا قابل انتفاع ہونا لازم آتا ہے لیکن ان کے افراد کا ختم ہونا لازم نہیں آتا، لہٰذا یہ آیت پہلی آیت کے منافی نہیں ہے اور اب مطلب یہ ہوگا کہ جنت کی نعمتیں تھوڑی دیر کے لئے بے فائدہ تو ہو جائیں گی لیکن ان کے افراد کا وجود ختم نہیں ہوگا، تو دیکھئے اس صورت میں بھی فنا اور دوام جمع ہو گئے اور دونوں میں کوئی تضاد نہ رہا۔

(۳) جمع کی تیسری صورت ہم یہ مانتے ہیں کہ کل شیء ھالک میں ہلاکت کے معنی معدوم اور فنا ہونے کے ہیں اور آیت کا معنی یہ ہے کہ ہر شی اپنی ذاتی اعتبار سے ہلاک یعنی معدوم و فنا ہونے والی ہے صرف خدا کی ذات ایسی ہے جو باقی رہنے کی مستحق ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے علاوہ باقی جتنی چیزیں ہیں وہ سب ممکن ہیں جس میں وجود و عدم برابر ہوتا ہے لہٰذا ممکن ہونے کے اعتبار سے اس کا وجود کوئی وجود نہیں ہے بلکہ وہ معدوم کے منزلہ میں ہے، بہر حال اس آیت کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جنت کی نعمتیں معدوم اور فنا ہو جائیں گی بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ چونکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہیں اس کے وجود واجبی کے مقابلہ میں ممکنات کے وجود کی کوئی حیثیت ہی نہیں اس بناء پر ہر ممکن کا وجود اللہ تعالیٰ کے وجود کے مقابلہ میں معدوم اور فنا کے درجہ میں ہے، اور یہ معنی بھی دوام کے منافی نہیں ہے، لہٰذا اس صورت میں بھی دونوں آیتوں کے درمیان کوئی تضاد نہ رہے گا۔

بَاقِيَتَانِ لَاتَفْنَيَانِ وَلَايَفْنٰى اَهْلُهُمَا اَىْ دَائِمَتَانِ لَايَطْرَءُ عَلَيْهِمَا عَدَمٌ مُسْتَمِرٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِىْ حَقِّ الْفَرِيْقَيْنِ خَالِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا وَاَمَّا مَاقِيْلَ مِنْ اَنَّهُمَا تَهْلِكَانِ وَلَوْلَحْظَةً تَحْقِيْقًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ فَلَايُنَافِى الْبَقَاءَ بِهٰذَا الْمَعْنٰى لِاَنَّكَ قَدْعَرَفْتَ اَنَّهٗ لَادَلَالَةَ فِى الْاٰيَةِ عَلَى الْفَنَاءِ وَذَهَبَتِ الْجَهْمِيَّةُ اِلٰى اَنَّهُمَا تَفْنَيَانِ وَيَفْنٰى اَهْلُهُمَا وَهُوَ قَوْلٌ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْاِجْمَاعِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ شُبْهَةٌ فَضْلًا عَنْ حُجَّةٍ۔

ترجمہ: جنت اور جہنم دونوں باقی رہیں گی نہ وہ فنا ہوں گی اور نہ ان میں رہنے والے فنا ہوں گے، یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گی، ان پر استمراری عدم طاری نہ ہوگا، دونوں گروہوں کے حق میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جنتی جنت میں اور جہنمی جہنم میں ہمیشہ رہیں گے، اور بہر حال جو یہ کہا جاتا ہے کہ دونوں ہلاک کئے جائیں گے اگر چہ ایک گھڑی بھر کیلئے ہو اللہ تعالیٰ کے ارشاد کل شیٔ ھالک الا وجھہ کو ثابت کرنے کے لئے، تو یہ اس معنی میں بقا کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ تو جان چکا ہے کہ آیت میں فنا پر کوئی دلالت نہیں ہے، اور جہمیہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جنت اور دوزخ دونوں فنا ہو جائیں گے اور دونوں میں رہنے والے بھی فنا ہو جائیں گے، اور یہ ایسا قول ہے جو کتاب وسنت اور اجماع کے مخالف ہے جس پر کوئی کمزور دلیل بھی نہیں چہ جائیکہ کہ کوئی مضبوط دلیل ہو۔

تشریح: کتاب وسنت اور اجماع امت سے یہ بات ثابت ہے کہ جنت اور دوزخ ہمیشہ باقی رہیں گے، نہ جنت پر کبھی فنا طاری ہوگا اور نہ دوزخ پر اور نہ دونوں میں رہنے والوں پر یعنی دونوں دائمی ہوں گے، اور دوام سے مراد یہ ہے کہ ان پر ایسا عدم طاری نہ ہوگا جو زمانہ دراز تک رہے اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں جنت اور دوزخ اور اہل جنت اور اہل دوزخ کا ذکر کیا ہے تو وہاں خلود کا بھی ذکر ہے، اور خلود کے معنی مکث طویل کے آتے ہیں اور جو یہ کہا گیا ہے کہ اس پر تھوڑی دیر کے لئے فنا طاری کر دیا جائے گا، تو یہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کل شیٔ ھالک الا وجھہ کو ثابت کرنے کے لئے ہوگا لہٰذا اب کوئی منافات نہ رہی کیونکہ تھوڑی دیر کے لئے فنا کا طاری ہو جانا دوام بمعنی مکث طویل کے منافی نہیں ہے۔ اور جہمیہ اس طرف گئے ہیں کہ جنت اور دوزخ اور اس کے رہنے والے سب فنا ہو جائیں گے لیکن یہ قول کتاب وسنت اور اجماع کے خلاف ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا، نیز ان کے پاس اپنے اس قول پر کوئی دلیل بھی نہیں ہے نہ کوئی قوی دلیل اور نہ ضعیف دلیل، اور بغیر دلیل کے کوئی قول معتبر نہیں ہوگا لہٰذا ان کے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

وَالْكَبِيْرَةُ وَقَدِ اخْتَلَفَ الرِّوَايَاتُ فِيْهَا فَرَوٰى ابْنُ عُمَرَ ﷺ اَنَّهَا تِسْعَةٌ اَلشِّرْكُ بِاللّٰهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَذْفُ الْمُحْصِنَةِ وَالزِّنَا وَالْفِرَارُ عَنِ الزَّحْفِ وَالسِّحْرُ وَاَكْلُ مَالِ الْيَتِيْمِ وَعُقُوْقُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمَيْنِ وَالْاِلْحَادُ فِي الْحَرَمِ وَزَادَ اَبُوْهُرَيْرَةَ ﷺ اَكْلَ الرِّبٰوا وَزَادَ عَلِيٌّ ﷺ عَنْهُ السَّرِقَةَ وَشُرْبَ الْخَمْرِ وَقِيْلَ كُلُّ مَا كَانَ مَفْسَدَتُهُ مِثْلَ مَفْسَدَةِ شَيْءٍ مِمَّا ذُكِرَ اَوْ اَكْثَرَ مِنْهُ وَقِيْلَ كُلُّ مَا تَوَعَّدَ عَلَيْهِ الشَّارِعُ بِخُصُوْصِهٖ وَقِيْلَ كُلُّ مَعْصِيَةٍ اَصَرَّ عَلَيْهَا الْعَبْدُ فَهِيَ كَبِيْرَةٌ وَكُلُّ مَا اسْتَغْفَرَ عَنْهَا فَهِيَ صَغِيْرَةٌ ـ وَقَالَ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ وَالْحَقُّ اَنَّهُمَا اِسْمَانِ اِضَافِيَانِ لَا يُعْرَفَانِ بِذَاتِهِمَا فَكُلُّ مَعْصِيَةٍ اُضِيْفَتْ اِلٰى مَافَوْقَهَا فَهِيَ صَغِيْرَةٌ وَاِنْ اُضِيْفَتْ اِلٰى مَادُوْنَ فَهِيَ كَبِيْرَةٌ وَالْكَبِيْرَةُ الْمُطْلَقَةُ هِيَ الْكُفْرُ اِذْ لَا ذَنْبَ اَكْبَرُ مِنْهُ وَبِالْجُمْلَةِ اَلْمُرَادُ هٰهُنَا اَنَّ الْكَبِيْرَةَ الَّتِيْ هِيَ غَيْرُ الْكُفْرِ لَا تُخْرِجُ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ مِنَ الْاِيْمَانِ

لِبَقَاءِ التَّصْدِيْقِ الَّذِىْ هُوَ حَقِيْقَةُ الْإِيْمَانِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ حَيْثُ زَعَمُوْا اَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَهٰذَا هُوَ الْمَنْزِلَةُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْاَعْمَالَ عِنْدَهُمْ جُزْءٌ مِنْ حَقِيْقَةِ الْإِيْمَانِ ۔ وَلَا تُدْخِلُهُ اَىِ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ فِى الْكُفْرِ خِلَافًا لِلْخَوَارِجِ فَإِنَّهُمْ ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ بَلِ الصَّغِيْرَةِ اَيْضًا كَافِرٌ وَاَنَّهُ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَ الْإِيْمَانِ وَالْكُفْرِ۔

ترجمہ :اور کبیرہ اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کیا کہ کبائر نو ہیں: (۱) اللہ کے ساتھ شرک کرنا (۲) ناحق کسی کو قتل کرنا (۳) پاکدامن عورت پر زنا کی تہمت لگانا (۴) زنا کرنا (۵) میدان جنگ سے بھاگنا (۶) جادو کرنا (۷) یتیم کا مال کھانا (۸) مسلمان ماں باپ کی نافرمانی کرنا (۹) اور حرم میں گناہ اور بے دینی کے کام کرنا۔ اور ابو ہریرہؓ نے سود کے کھانے کا اضافہ کیا ہے اور حضرت علیؓ نے چوری اور شراب نوشی کا بھی اضافہ کیا ہے اور کہا گیا کہ جس گناہ کی برائی مذکورہ گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر یا اس سے زائد ہو وہ کبیرہ ہے، اور کہا گیا کہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے جس پر شارع نے خصوصیت سے دھمکایا ہو اور ہر وہ گناہ جس پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہے اور ہر وہ گناہ جس سے استغفار کرے وہ صغیرہ ہے۔ اور صاحب کفایہ نے کہا کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں ان دونوں کے ذات کی کوئی تعریف نہیں کی جاسکتی تو ہر گناہ اپنے سے بڑے گناہ کے اعتبار سے صغیرہ ہے اور اپنے سے چھوٹے گناہ کے اعتبار سے کبیرہ ہے اور مطلق کبیرہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں، اور بہر حال یہاں وہ کبیرہ مراد ہے جو کفر کے علاوہ ہے اور وہ مومن بندہ کو ایمان سے نہیں نکالتا اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے۔ برخلاف معتزلہ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے، اور یہی ایک درجہ ہے دو درجہ کے درمیان، اس بناء پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزء ہیں اور کبیرہ بندہ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتا برخلاف خوارج کے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بلکہ مرتکب صغیرہ بھی کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

تشریح : یہاں سے یہ بات بیان کی جارہی ہے کہ گناہ کبیرہ کس کو کہتے ہیں اور اس کا حکم کیا ہے؟ پہلے جزء کے بارے میں یعنی گناہ کبیرہ کی تعیین اور تعریف کے بارے میں اہل سنت کے مختلف اقوال ہیں لیکن ان سب میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ ان لوگوں نے مختلف چیزوں کو سامنے رکھ کر مختلف تعریفیں کی ہیں، ان اقوال کی تفصیل یہ ہے:

(۱) بعض حضرات نے کہا کہ گناہ کبیرہ وہ گناہ ہے جس پر شریعت نے حدود کو متعین کیا ہے اور وہ گناہ جو اس کے مماثل ہیں جیسے ناحق قتل، چوری، زنا، سود کا کھانا وغیرہ۔

(۲) بعض نے کہا کہ ہر ایسا کام جس سے کتاب اللہ نے یا حدیث متواتر نے منع کر دیا ہو وہ کبیرہ ہے۔

(۳) وہ تمام گناہ جس پر کسی خاص چیز کی وعید ہو وہ گناہ کبیرہ ہے، جیسے جاندار کی تصویر بنانا کہ حدیث شریف میں اس پر خاص

وعید ہے چنانچہ ارشاد نبوی ہے "کل مصور فی النار" حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ہر وہ گناہ جس پر لعنت یا غضب کے الفاظ استعمال کیے گئے ہوں یا عذاب کی دھمکی دی گئی ہو تو وہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے۔

(۴) حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے منقول ہے کہ ہر وہ گناہ جس کو معمولی سمجھ کر بندہ بار بار کرے تو وہ کبیرہ ہے اگر چہ فی نفسہ وہ صغیرہ ہی ہو، اور کوئی گناہ کتنا بڑا ہی کیوں نہ ہو لیکن اگر بندہ کو اس پر ندامت ہو اور اس سے توبہ واستغفار کر لے تو وہ صغیرہ بن جاتا ہے چاہے وہ کبیرہ ہی کیوں نہ ہو۔

(۵) ہر ایسا گناہ جس کی برائی اور نقصان اتنی ہو جتنی کہ ان گناہوں کی ہے جو حدیث بالا میں مذکور ہیں یا اس سے زائد ہو تو وہ گناہ کبیرہ ہے، جیسے کسی نشہ آور چیز کا استعمال کہ یہ برائی میں شراب کے برابر ہے، اور زائد کی مثال جیسے ڈاکہ ڈالنا کہ یہ سرقہ سے بڑھ کر ہے۔

(۶) صاحب کفایہ نے کہا کہ حق بات یہ ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی چیزیں ہیں ان کا کوئی معیار نہیں ہے لہٰذا ان کی کوئی حقیقی تعریف نہیں کی جا سکتی، ایک ہی گناہ اپنے سے بڑے کی طرف نسبت کرتے ہوئے صغیرہ ہے اور اپنے سے چھوٹے کی طرف نسبت کرتے ہوئے کبیرہ ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے پہلے کسی کو گالی دی پھر اس کو مارا بھی اور پھر اس کے بعد قتل بھی کر دیا تو پہلے اس کا گالی دینا گناہ کبیرہ تھا لیکن جب اس کو مارا تو مارنے کے مقابلہ میں گالی دینا گناہ صغیرہ ہو گیا اور جب اس کو قتل کر دیا تو مارنا بھی اس کے مقابلہ میں صغیرہ ہو گیا، اور مارنا گالی دینے کے مقابلہ میں کبیرہ ہے، لیکن یہ قول مرجوح ہے اس لئے کہ قرآن خود بتلا رہا ہے کہ کبیرہ اور صغیرہ کا معیار متعین ہے مثلاً ارشاد باری ہے: "ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم" یعنی اگر تم کبائر سے بچتے رہو گے تو ہم ان گناہوں کو جو کبائر سے نیچے درجہ کے ہیں یعنی صغائر ان کو معاف کر دیں گے، اس آیت سے معلوم ہوا کہ گناہ کی دو قسمیں ہیں: صغیرہ اور کبیرہ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ کچھ گناہ متعین ہیں صغیرہ بننے کے لئے اور کچھ گناہ متعین ہیں کبیرہ بننے کے لئے، حاصل یہ کہ گناہ کبیرہ کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں، ان میں سے کوئی بھی تعریف اختیار کی جائے سب درست ہے لیکن متن میں جو کبیرہ کا لفظ ہے اس سے مراد وہ کبیرہ ہے جو کفر کے علاوہ ہے۔

قوله ولا تخرج العبد المومن: اب یہاں سے کبیرہ کا حکم بیان کرتے ہیں اس سلسلے میں تین قول ہیں:

(۱) اہل سنت یہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص زبان سے اقرار کرتا ہے اور اس کی سچے دل سے تصدیق کرتا ہے، لیکن عمل میں کوتاہی کرتا ہے اور گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے تو یہ کافر نہیں ہوگا، بلکہ مومن ہی رہے گا۔

(۲) خوارج کہتے ہیں کہ بندہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے کفر میں داخل ہو جائے گا اور ایمان سے نکل جائے گا۔

(۳) معتزلہ نے ایک درمیانی درجہ نکالا جو متکلمین کے یہاں منزلة بین المنزلین کے نام سے جانا جاتا ہے یعنی جو شخص گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے وہ نہ مومن رہتا ہے اور نہ کافر بلکہ ایک درمیانی درجہ میں رہتا ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ اہل سنت کے نزدیک ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے، عمل ایمان کا جزء نہیں ہے کہ

اس کے فوت ہونے سے ایمان کا فوت ہونا لازم آئے لہٰذا اگر کوئی عمل نہیں کرتا ہے تو اس سے اس کی تصدیق قلبی پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اور جب ارتکاب کبیرہ کے باوجود تصدیق قلبی باقی رہتی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے تو وہ ایمان سے نہیں نکلے گا، بلکہ مومن ہی رہے گا۔ اور معتزلہ وخوارج کے نزدیک ایمان مرکب ہے تین جزء سے: (۱) تصدیق قلبی، (۲) اقرار باللسان، (۳) عمل بالارکان۔ تو عمل ان کے یہاں ایمان کی حقیقت کا جزء ہے لہٰذا اگر اس نے عمل نہیں کیا بلکہ کبیرہ کا ارتکاب کیا تو ایمان کا ایک جزء ختم ہو گیا اور جزء کے فوت ہونے سے کل فوت ہو جاتا ہے لہٰذا ایمان بھی فوت ہو جائے گا۔ بہر حال مرتکب کبیرہ معتزلہ اور خوارج دونوں کے یہاں ایمان سے نکل جاتا ہے، لیکن چونکہ معتزلہ کے نزدیک کفر کی حقیقت جحود اور انکار ہے اور وہ یہ یہاں نہیں پایا گیا اس لئے وہ کفر میں داخل نہیں ہوگا، خوارج کے یہاں کفر کی حقیقت عدم ایمان ہے اور وہ یہاں پایا گیا اس لئے ان کے نزدیک وہ کفر میں بھی داخل ہو جائے گا، یہ تو ان کے عقیدہ کا بیان تھا اور مختصراً دلیل کا بھی ذکر تھا اب آگے ہر ایک کے دلائل تفصیل سے بیان کئے جائیں گے۔

لَنَا وُجُوْهٌ اَلْاَوَّلُ مَاسَيَجِيئُ مِنْ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْاِيْمَانِ هُوَ التَّصْدِيْقُ الْقَلْبِيْ فَلَايَخْرُجُ الْمُؤْمِنُ عَنِ الْاِتِّصَافِ بِهٖ اِلَّا بِمَايُنَافِيْهِ وَمُجَرَّدُ الْاِقْدَامِ عَلَى الْكَبِيْرَةِ لِغَلَبَةِ شَهْوَةٍ اَوْحَمِيَّةٍ اَوْاَنَفَةٍ اَوْ كَسَلٍ خُصُوْصًا اِذَا اقْتَرَنَ بِهٖ خَوْفُ الْعِقَابِ وَرَجَاءُ الْعَفْوِ وَالْعَزْمُ عَلَى التَّوْبَةِ لَايُنَافِيْهِ. نَعَمْ اِذَاكَانَ بِطَرِيْقِ الْاِسْتِحْلَالِ وَالْاِسْتِخْفَافِ كَانَ كُفْرًا لِكَوْنِهٖ عَلَامَةً لِلتَّكْذِيْبِ وَلَانِزَاعَ فِيْ اَنَّ مِنَ الْمَعَاصِيْ مَاجَعَلَهُ الشَّارِعُ اِمَارَةً لِلتَّكْذِيْبِ وَعُلِمَ كَوْنُهٗ كَذٰلِكَ بِالْاَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ كَسُجُوْدِ الصَّنَمِ وَاِلْقَاءِ الْمُصْحَفِ فِي الْقَاذُوْرَاتِ وَالتَّلَفُّظِ بِكَلِمَاتِ الْكُفْرِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ مِمَّاثَبَتَ بِالْاَدِلَّةِ اِنَّهٗ كُفْرٌ وَبِهٰذَا يَنْحَلُّ مَايُقَالُ اَنَّ الْاِيْمَانَ اِذَاكَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّصْدِيْقِ وَالْاِقْرَارِ يَنْبَغِيْ اَنْ لَّايَصِيْرَ الْمُؤْمِنُ الْمُقِرُّ الْمُصَدِّقُ كَافِرًا بِشَيْئٍ مِنْ اَفْعَالِ الْكُفْرِ وَاَلْفَاظِهٖ مَالَمْ يَتَحَقَّقْ مِنْهُ التَّكْذِيْبُ اَوِالشَّكُّ.

ترجمہ :اور ہمارے لئے چند دلیلیں ہیں پہلی دلیل وہ ہے جو عنقریب (ایمان کی بحث میں) آئے گی کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے، لہٰذا بندہ تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہنے سے نہیں نکلے گا مگر ایسی چیز سے جو اس کے منافی ہو، اور محض غلبہ شہوت یا غیرت یا عار کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے کبیرہ کا ارتکاب کرنا بالخصوص اس وقت جبکہ اس ارتکاب کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ملا ہو، تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے، ہاں جب یہ ارتکاب اس کبیرہ کو حلال سمجھنے یا اس کو معمولی سمجھنے کے طور پر ہو، تو یہ تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے کفر ہوگا، اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ بعضے گناہ ایسے ہیں جن کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے، اور یہ دلائل شرعیہ سے معلوم ہوا جیسے بت کو سجدہ کرنا، اور قرآن کو گندگی میں

ڈالنا، اور کلمات کفر کا تلفظ کرنا اور اس جیسی ایسی چیزیں جن کا کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے، اور اس سے وہ اشکال حل ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان سے تصدیق اور اقرار مراد ہے تو تصدیق اور اقرار کرنے والے مومن کو افعال کفر اور الفاظ کفر میں سے کسی چیز کے سبب کافر نہ ہونا چاہئے، جب تک کہ اس کی طرف سے تکذیب اور شک متحقق نہ ہو۔

تشریح: ہمارا نظریہ ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے اس پر ہمارے پاس چند دلیلیں ہیں: پہلی دلیل جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ایمان بسیط ہے یعنی صرف تصدیق قلبی کا نام ہے لہٰذا اگر تصدیق کرتا ہے لیکن عمل نہیں کرتا بلکہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے تو اس کی وجہ سے وہ ایمان سے نہیں نکلے گا بلکہ مومن ہی رہے گا، ہاں اگر کوئی ایسا کام کرتا ہے جو تصدیق کے منافی ہے تو پھر وہ کافر ہو جائے گا، لیکن محض کبیرہ کے ارتکاب سے وہ خارج نہیں ہوگا خواہ کبیرہ کا ارتکاب غلبۂ شہوت کی وجہ سے ہو جیسے زنا کر لینا یا ایسی غیرت کی وجہ سے ہو جس کے ساتھ غصہ بھی شامل ہو جیسے کسی گالی دینے والے کو قتل کر دینا یا ایسے عار کی وجہ سے ہو جس کے ساتھ غصہ نہ ہو جیسے لڑکی کو زندہ درگور کرنا یا سستی کی وجہ سے ہو جیسے نماز نہ پڑھنا، خصوصاً اس وقت جبکہ وہ یہ جانتا ہو اور یقین رکھتا ہو کہ یہ فعل حرام ہے اور یہ گناہ ہے اس پر باری تعالیٰ کی طرف سے عقاب ہو سکتا ہے اور اس پر ندامت بھی ہو اور توبہ کا ارادہ ہو اور معافی کی امید ہو تو اس صورت میں یہ تصدیق قلبی کے اور بھی منافی نہیں ہو سکتا۔

قولہ نعم اذا کان الخ ہاں البتہ وہ اگر ایسا کام کرتا ہے جو تصدیق قلبی کے منافی ہے تو وہ ایمان سے نکل جائے گا اور کافر ہو جائے گا مثلاً یہ کہ وہ کسی حرام کو حلال سمجھتا ہے یا کسی گناہ کو معمولی اور ہلکا سمجھتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ اس کے کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے یا دین کا مذاق اڑاتا ہے تو اس صورت میں وہ کافر ہو جائے گا اس لئے کہ یہ تصدیق قلبی کے منافی ہے، تصدیق تو یہ ہے کہ جس چیز کی اللہ نے حرام کیا ہے اس کو حرام سمجھے لیکن جب اس کو حلال سمجھ رہا ہے تو یہ منافی تصدیق ہوا اسی طرح ہر وہ گناہ جس کو شارع نے تکذیب کی علامت بتلایا ہے یا ان کا کتاب وسنت اور اجماع امت سے کفر ہونا ثابت ہے تو اس کے ارتکاب سے بھی کافر ہو جائے گا، مثلاً یہ کہ بتوں کو سجدہ کرنا، یا کوئی ایسا کام کرنا جو مومنین کا شعار نہیں ہے بلکہ غیر مسلموں کا شعار ہے جیسے گلے میں زنار کا ڈالنا، یا قرآن کو گندگی کی جگہ میں ڈالنا، یا کلمات کفر کا تلفظ کرنا، تو یہ چیزیں ایسی ہیں جن کے ارتکاب کرنے سے وہ کافر ہو جائے گا، چاہے زبان سے ہزار مرتبہ اقرار کرے لیکن وہ کافر اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ ارتکاب کبیرہ تصدیق کے منافی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ یہ چیزیں تکذیب کی علامت ہیں۔

قولہ وبھذا ینحل الخ تو اصول یہ نکلا کہ اگر کسی کو تصدیق قلبی حاصل ہے اور پھر وہ ایسا کام کرتا ہے جو تصدیق قلبی کے منافی ہے اور جس کو شارع نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے تو وہ ایمان سے خارج ہو جائے گا اور کافر ہو جائے گا، اس اصول کے پیش نظر آگے آنے والا اعتراض خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تمہارا کہنا یہ ہے کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے کوئی مومن ایمان سے نہیں نکلتا لہٰذا اگر کوئی شخص مذاق اڑاتا ہے یا اس کے علاوہ اور کوئی کفریہ کام کرتا ہے، یا کفریہ کلمہ کا تلفظ کرتا ہے تو

اس کو کافر نہ ہو جانا چاہئے، جب تک کہ اس کی طرف سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو جو تصدیق قلبی کے منافی ہے حالاں کہ وہ کافر ہو جائے گا، اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے بعض چیزوں کے بارے میں یہ بتلایا ہے کہ یہ تکذیب کی علامت ہے جو تصدیق قلبی کے منافی ہے، لہٰذا اگر اس کو کوئی کرے گا تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اپنی تصدیق کی تکذیب کر رہا ہے، اور ان ہی چیزوں میں سے گلے میں زنار ڈالنا ہے اور وغیرہ وغیرہ لہٰذا اس علامت کی بناء پر اس کو کافر کہا جائے گا اور ایسا شخص ایمان سے خارج ہو جائے گا۔

اَلثَّانِیْ الْاٰیَاتُ وَالْاَحَادِیْثُ النَّاطِقَةُ بِاِطْلَاقِ الْمُؤْمِنِ عَلَی الْعَاصِیْ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْا اِلَی اللّٰهِ تَوْبَةً نَصُوْحًا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا الْاٰیَةَ وَهِیَ کَثِیْرَةٌ۔ اَلثَّالِثُ اِجْمَاعُ الْاُمَّةِ مِنْ عَصْرِ النَّبِیِّ صلی اللہ علیہ و سلم اِلٰی یَوْمِنَا هٰذَا بِالصَّلٰوةِ عَلٰی مَنْ مَاتَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ مِنْ غَیْرِ تَوْبَةٍ وَالدُّعَاءُ وَالْاِسْتِغْفَارُ لَهُمْ مَعَ الْعِلْمِ بِارْتِکَابِهِمُ الْکَبَائِرَ بَعْدَ الْاِتِّفَاقِ عَلٰی اَنَّ ذٰلِکَ لَایَجُوْزُ لِغَیْرِ الْمُؤْمِنِ۔

ترجمہ: دوسری دلیل وہ آیات اور احادیث ہیں جو گنہگار پر لفظ مومن کا اطلاق کر رہی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد یا ایھا الذین اٰمنوا الخ اے ایمان والو! تم پر مقتول کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ کے سامنے سچی توبہ کرو اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ اگر دو مومن گروہ آپس میں لڑائی کریں اور اس طرح کی آیات بہت ہیں۔ اور تیسری دلیل نبی صلی ﷺ کے زمانہ سے اب تک امت کا اس پر اجماع ہے کہ اہل قبلہ میں جو بغیر توبہ کے مر جائے اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور اس کو مرتکب کبیرہ ہونے کو جاننے کے باوجود اس کے لئے دعا اور استغفار کرنا ہے اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ غیر مومن کے لئے یہ سب جائز نہیں ہیں۔

تشریح: مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر ہماری دوسری دلیل بعض وہ آیات واحادیث ہیں جس میں ایسے شخص کو جو گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے مومن کہا گیا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ وہ ایمان سے نہیں نکلتا جیسے کہ ارشاد باری ہے: یا ایھا الذین اٰمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی اس آیت میں قاتل کو جو قتل ناحق کر کے مرتکب کبیرہ ہے یا ایھا الذین اٰمنوا سے خطاب کر کے مومن کہا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب بندہ کو ایمان سے خارج نہیں کرتا، اسی طرح دوسری جگہ ارشاد ہے: یا ایھا الذین اٰمنوا توبوا الی اللہ اس آیت میں توبہ کرنے والے کو مومن کہا جا رہا ہے اور توبہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب کے بعد ہوتی ہے کیونکہ صغائر تو بغیر توبہ کے معاف ہو جاتے ہیں جیسا کہ ارشاد ہے ان الحسنات یذھبن السیئات، لہٰذا اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ گناہ کبیر کا ارتکاب بندہ کو ایمان سے نہیں نکالتا، اسی طرح اہل ایمان کا باہمی قتال گناہ کبیرہ ہے پھر بھی باہمی قتال کرنے والے دونوں گروہوں کو مومن کہا ہے چنانچہ ارشاد ہے: وان طائفتان من المومنین اقتتلوا اسی طرح اور بہت سی آیات ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مومن ہی رہتا ہے۔

اور ہماری تیسری دلیل اجماع امت ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک طرف قرآن کا یہ اعلان ہے کہ کسی کافر کے لئے استغفار کرنا جائز نہیں ہے حتیٰ کہ نبی کے لئے بھی جائز نہیں ہے کہ وہ کسی کافر کے لئے استغفار کرے اور دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر آج تک امت کا اس پر اتفاق ہے، اور یہ طریقہ چلا آرہا ہے کہ اگر کوئی مومن شخص مرتکب کبیرہ ہے، اور بغیر توبہ کے مرجائے تو اس کی بھی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور نماز جنازہ میں دعاء و استغفار ہوتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ مومن ہے اس لئے کہ اگر وہ مومن نہ ہوتا تو اس کے لئے دعا و استغفار کرنے پر اجماع نہ ہوتا کیونکہ کافر کے لئے دعا کرنے سے اللہ تعالیٰ نے منع کیا ہے۔

واحتَجَّتِ الْمُعتَزِلَةُ بِوَجهَينِ الاوّلُ انَّ الامّةَ بَعْدَ اِتِّفَاقِهِمْ عَلیٰ اَنَّ مُرتَكِبَ الكبيرةِ فَاسِقٌ اِخْتَلَفُوْا فِي انَّهُ مومنٌ وهو مذهب اهل السُّنَّةِ والجماعةِ او كافرٌ وهو قَوْلُ الْخَوَارِجِ اَوْ مُنَافِقٌ وَهُوَ قَوْلُ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ فَاَخَذْنَا بِالْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ وَتَرَكْنَا الْمُخْتَلَفَ فِيْهِ وَقُلْنَاهُوَ فَاسِقٌ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَلَا مُنَافِقٍ. وَالْجَوَابُ اَنَّ هٰذَا اِحْدَاثٌ لِلْقَوْلِ الْمُخَالِفِ لِمَا اَجْمَعَ عَلَيْهِ السَّلَفُ مِنْ عَدَمِ الْمَنْزِلَةِ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ فَيَكُوْنُ بَاطِلاً۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے دو طریقوں سے استدلال کیا: پہلا یہ ہے کہ امت نے اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس بارے میں باہم اختلاف کیا ہے کہ کیا وہ مومن ہے؟ اور یہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے یا کافر ہے؟ اور یہ خوارج کا مذہب ہے یا منافق ہے؟ اور یہ حسن بصریؒ کا قول ہے، تو ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا، اور ہم نے کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ ایسے قول کی ایجاد سے جو سلف کی متفق علیہ بات یعنی ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے کے مخالف ہے، لہٰذا یہ قول باطل ہوگا۔

تشریح: معتزلہ کا دعویٰ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر، یہاں سے ان کے استدلال کا بیان ہے یہ لوگ اپنے دعویٰ پر دو استدلال پیش کرتے ہیں: پہلا استدلال یہ ہے کہ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہے وہ عاصی اور فاسق ہے یعنی اطاعت کے دائرہ سے نکل گیا ہے اور مرتکب کبیرہ کو فاسق اس وجہ سے کہتے ہیں کہ لغت میں فسق کے معنی ہیں اطاعت کے دائرہ سے نکل جانا اور مرتکب کبیرہ چونکہ اطاعت کے دائرہ سے نکل جاتا ہے اس لئے اس کو فاسق کہتے ہیں۔ تو جو شخص مرتکب کبیرہ ہے اس کے فاسق ہونے پر امت کا اتفاق ہے اور ایسا شخص لغت کے اعتبار سے بھی فاسق ہے لیکن اس کے مومن ہونے اور کافر و منافق ہونے میں اختلاف ہے اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ وہ مومن ہے باقی لوگ اس کی مخالفت کرتے ہیں اور حسن بصریؒ کا کہنا یہ ہے کہ وہ منافق ہے اور خوارج کا کہنا یہ ہے کہ وہ کافر ہے۔ تو معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ اس کے ایمان و کفر اور نفاق میں اختلاف ہے اس لئے اس کو نہ مومن کہو اور نہ کافر اور نہ منافق بلکہ فاسق کہو جو کہ متفق علیہ ہے، اس بناء پر ہم کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن

ہے اور نہ کافر اور نہ منافق بلکہ فاسق ہے۔

اس استدلال کا ایک جواب یہ ہے کہ معتزلہ کا یہ نظریہ اجماع امت کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے پہلے تمام سلف کا اس پر اجماع ہے کہ کفر اور ایمان کے درمیان کوئی درجہ نہیں ہے یعنی بندہ یا تو مومن ہوگا یا کافر اس کے درمیان اور کوئی درجہ نہیں ہے، اور معتزلہ ان کے درمیان ایک درجہ فاسق ہونے کا ثابت کرتے ہیں، لہٰذا ان کے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ جو قول سلف کے اجماع کے مخالف ہو وہ باطل ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی باطل ہے۔

اعتراض: اجماع کا دعویٰ کرنا غلط ہے اس لئے کہ حسن بصریؒ بھی سلف میں داخل ہیں حالانکہ وہ ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ کے قائل ہیں کیونکہ انہوں نے فرمایا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر بلکہ منافق ہے تو دیکھئے، ان کے یہاں بھی ایمان اور کفر کے درمیان ایک درجہ نفاق کا نکل آیا، اس لئے اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ نفاق کفر مضمر ہے اور اس کا درجہ تو کفر مجاہر یعنی علانیہ کفر سے بھی بڑھا ہوا ہے چنانچہ ان کے حق میں ارشاد ہے کہ ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار حاصل یہ کہ نفاق کفر سے الگ چیز نہیں ہے بلکہ کفر ہی میں داخل ہے لہٰذا حسن بصریؒ کا یہ قول اجماع کے خلاف نہیں ہے کیونکہ اجماع تو ایمان اور کفر مطلق کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے اور حسن بصریؒ ایمان اور کفر مجاہر یعنی علانیہ کفر کے درمیان واسطہ کے قائل ہیں۔ بایں معنی کہ یہ شخص نہ تو علانیہ کفر کرتا ہے کہ اسکا کافر ہونا معلوم ہو جائے اور نہ ہی ایمان کے تمام تقاضوں کو پورا کرتا ہے کہ اسکا مومن ہونا معلوم ہو جائے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حسن بصریؒ مرتکب کبیرہ کو منافق ہونے کے باوجود مومن کہتے ہیں تو گویا انہوں نے نفاق سے نفاق عملی مراد لیا ہے نہ کہ نفاق اعتقادی، لہٰذا ان کا قول اجماع کے خلاف نہیں ہے۔

تیسرا جواب تمہارا یہ کہنا کہ ہم نے متفق علیہ کو لیا ہے یہ غلط ہے اس لئے کہ اہل سنت کے یہاں فاسق کے معنی خارج عن الطاعت کے ہیں اور تم نے جو معنی مراد لیا ہے وہ خارج عن الایمان کے ہیں، لہٰذا تم نے جو معنی مراد لیا ہے وہ متفق علیہ نہیں ہے بلکہ مختلف فیہ ہے، لہٰذا متفق علیہ کو لینے کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔

اَلثَّانِیْ اَنَّہٗ لَیْسَ بِمُؤْمِنٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی اَفَمَنْ کَانَ مُؤْمِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا جَعَلَ الْمُؤْمِنَ مُقَابِلاً لِلْفَاسِقِ وَقَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ لَایَزْنِی الزَّانِیْ حِیْنَ یَزْنِیْ وَھُوَ مُؤْمِنٌ وَقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ لَااِیْمَانَ لِمَنْ لَّاَمَانَةَ لَهٗ وَلاَکَافِرٌ لِمَاتَوَاتَرَتْ مِنْ اَنَّ الْاُمَّةَ کَانُوْا لَایَقْتُلُوْنَهٗ وَلاَ یُجْرُوْنَ عَلَیْهِ اَحْکَامَ الْمُرْتَدِّیْنَ وَیَدْفُنُوْنَهٗ فِیْ مَقَابِرِ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْفَاسِقِ فِی الْاٰیَةِ ھُوَ الْکَافِرُ فَاِنَّ الْکُفْرَ مِنْ اَعْظَمِ الْفُسُوْقِ وَالْحَدِیْثُ وَارِدٌ عَلٰی سَبِیْلِ التَّغْلِیْظِ وَالْمُبَالَغَةِ فِی الزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِیْ بِدَلِیْلِ الْاٰیَاتِ وَالْاَحَادِیْثِ الدَّالَّةِ عَلٰی اَنَّ الْفَاسِقَ مُؤْمِنٌ حَتّٰی قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ لِاَبِیْ ذَرٍّ لَمَّا بَالَغَ فِی السُّؤَالِ وَاِنْ زَنٰی وَاِنْ سَرَقَ عَلٰی رَغْمِ اَنْفِ اَبِیْ ذَرٍّ۔

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ مومن نہیں ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد افمن کان مومنا کمن کان فاسقا کی وجہ سے، اس میں اللہ تعالیٰ نے مومن کو فاسق کا مقابل قرار دیا ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن کی وجہ سے اور آپ کے ارشاد لا ایمان لمن لا امانۃ لہ کی وجہ سے اور کافر بھی نہیں ہے تواتر سے یہ بات ثابت ہونے کی وجہ سے کہ امت کے لوگ نہ تو اس کو قتل کرتے تھے اور نہ اس پر مرتد ہونے کا حکم لگاتے تھے اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے، اور جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے اس لئے کہ کفر سب سے بڑا فسق ہے، اور حدیث تغلیظ یعنی حکم میں سختی پیدا کرنے اور معاصی سے روکنے میں زور پیدا کرنے کے طور پر وارد ہے، ان آیات اور احادیث کی دلیل سے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہیں کہ فاسق مومن ہے یہاں تک کہ آپ نے حضرت ابوذرؓ سے جبکہ انہوں نے سوال میں مبالغہ کیا تو فرمایا کہ اگر چہ زنا کرے اگر چہ چوری کرے ابوذر کی ناک خاک آلود ہو۔

تشریح: معتزلہ کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو سب لوگ فاسق کہتے ہیں اور قرآن میں ہے کہ فاسق مومن نہیں ہو سکتا اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا افمن کان مومنا کمن کان فاسقا یہاں مومن فاسق کے مقابلہ میں ہے، اور تقابل مغایرت چاہتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ فاسق جو کہ مرتکب کبیرہ ہے مومن نہیں ہو سکتا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن اس حدیث میں آپ نے زانی سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی فرمائی لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ زنا کی حالت میں ایمان باقی نہیں رہتا۔ دوسری حدیث آپ نے فرمایا لا ایمان لمن لا امانۃ لہ تو خیانت ایک گناہ کبیرہ ہے اور اس حدیث میں خیانت کرنے والے سے ایمان کی نفی کی گئی ہے لہٰذا اس حدیث سے بھی یہ ثابت ہو گیا کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے۔ اور اس مرتکب کبیرہ کو آپ کافر بھی نہیں کہہ سکتے اس لئے کہ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسا شخص نہ تو مرتد ہے اور نہ اس پر مرتدین کے احکام جاری کئے جائیں گے کہ اس کو قتل کیا جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہ کیا جائے بلکہ اس پر مسلمانوں کے احکام جاری کئے جائیں گے یعنی اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اس کے لئے دعا اور استغفار بھی کیا جائے گا اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن بھی کیا جائے گا، تو جب مرتکب کبیرہ مومن بھی نہیں اور کافر بھی نہیں تو ایک درمیانی درجہ نکل آیا کہ وہ فاسق ہے۔

جوابات: آیت سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ آیت میں جس فاسق کو مومن کے مقابلہ میں لایا گیا ہے اس سے فسق کا فرد اعلیٰ مراد ہے، اور وہ کافر ہے نہ کہ مرتکب کبیرہ کیونکہ لفظ جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس کا اعلیٰ فرد مراد ہوتا ہے لہٰذا فاسق سے اس کا اعلیٰ فرد مراد ہوگا اور فاسق کا اعلیٰ فرد کافر ہے کیونکہ سب سے بڑا فسق کفر ہی ہے، لہٰذا اس فاسق سے مراد کافر ہوگا، اور حدیث شریف کا جواب یہ ہے کہ یہ آپ نے بطور تشدید اور تغلیظ اور تہدید کے فرمایا ہے، یا مقصود ایمان کامل کی نفی ہے یا نور ایمان کا سلب ہو جانا مراد ہے، یا حدیث لا یزنی الزانی میں حلال سمجھ کر یا معمولی سمجھ کر زنا کرنا مراد ہے جو یقیناً کفر ہے۔ اور یہ تاویل اس لئے کی

جاتی ہے کہ اس کے علاوہ اور بہت سی آیات اور احادیث ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن رہتا ہے جیسا کہ ابوذرؓ کی حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا کہ لا الہ الا اللہ پڑھنے والا ضرور جنت میں جائے گا اس پر حضرت ابوذرؓ نے بارہا سوال کیا کہ اگر چہ وہ زنا اور چوری کرے (تب بھی وہ جنت میں جائے گا) تو چوتھی مرتبہ میں آپ نے فرمایا کہ ہاں اگر وہ زنا اور چوری کرے تب بھی جنت میں داخل ہوگا، ابوذر کی ناک خاک آلود ہو، یہ حدیث اس بات کی واضح دلیل ہے کہ زنا اور چوری کرنے والا جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہے ضرور جنت میں جائے گا، اور دوسری طرف قرآن کی آیتیں اعلان کر رہی ہیں کہ کوئی کافر جنت میں کبھی بھی نہیں جائے گا لہٰذا ان دونوں کے ملانے سے یہ ثابت ہوگیا کہ زنا جیسے گناہ کبیرہ کا مرتکب مومن ہی رہتا ہے۔

وَاحْتَجَّتِ الْخَوَارِجُ بِالنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ فِیْ اَنَّ الْفَاسِقَ کَافِرٌ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْکٰفِرُوْنَ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمَنْ کَفَرَ بَعْدَ ذٰلِکَ فَاُولٰٓئِکَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ وَکَقَوْلِهٖ علیہ السلام مَنْ تَرَکَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّداً فَقَدْ کَفَرَ وَفِیْ اَنَّ الْعَذَابَ مُخْتَصٌّ بِالْکَافِرِ کَقَوْلِهٖ تَعَالٰی اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰی مَنْ کَذَّبَ وَتَوَلّٰی لَا یَصْلٰهَآ اِلَّا الْاَشْقَی الَّذِیْ کَذَّبَ وَتَوَلّٰی وَقَوْلِهٖ تَعَالٰی اَنَّ الْخِزْیَ الْیَوْمَ وَالسُّوْٓءَ عَلَی الْکَافِرِیْنَ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ وَالْجَوَابُ اَنَّهَا مَتْرُوْکَةُ الظَّاهِرِ لِلنُّصُوْصِ الْقَاطِعَةِ عَلٰی اَنَّ مُرْتَکِبَ الْکَبِیْرَةِ لَیْسَ بِکَافِرٍ وَالْاِجْمَاعِ الْمُنْعَقِدِ عَلٰی ذٰلِکَ عَلٰی مَامَرَّ وَالْخَوَارِجُ خَوَارِجٌ عَمَّا انْعَقَدَ عَلَیْهِ الْاِجْمَاعُ فَلَا اعْتِدَادَ بِهِمْ۔

ترجمہ: اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو فاسق کے کافر ہونے کے بارے میں ظاہر ہیں جیسے اللہ کا یہ ارشاد کہ جو اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کریں وہ کافر ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد اور جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں، اور جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ جو جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے وہ کافر ہے، (اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا جو اس بارے میں ظاہر ہیں) کہ عذاب کافر ہی کے ساتھ خاص ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو حق کی تکذیب کرے، اور اس سے اعراض کرے اور جہنم میں وہی بدبخت داخل ہوگا جو حق کی تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ آج کے دن رسوائی اور عذاب کافروں ہی کو ہوگا وغیرہ ذالک۔ اور جواب یہ ہے کہ آیات واحادیث مذکورہ کا ظاہری معنی متروک ہے مراد نہیں ہے، ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور اجماع کی وجہ سے جو اس بات پر منعقد ہے جیسا کہ گذر چکا اور خوارج اس چیز سے باہر ہیں جس پر اجماع ہو چکا ہے تو ان کا کوئی اعتبار نہیں۔

تشریح: معتزلہ کے برخلاف خوارج کا نظریہ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے انہوں نے اپنے مذہب پر ایک تو ان آیات سے استدلال کیا ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ فاسق کافر ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ من لم یحکم الخ یعنی جو

شخص اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصلہ نہ کرے تو وہ کافر ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ قاتل پر قصاص کا فیصلہ کیا جائے، اب اگر بادشاہ اس کا فیصلہ نہیں کرتا ہے تو وہ کافر ہے، اور قاتل پر قصاص کا فیصلہ نہ کرنا گناہ کبیرہ ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے، دوسری آیت ہے ومن کفر بعد ذلک الخ یعنی اس کے بعد جو کفر اختیار کرے گا وہی فاسق کہلائے گا؛ اس آیت میں خبر کو یعنی الفاسقون کو معرف باللام لاکر فاسق کو کافر میں منحصر کردیا جس سے معلوم ہوا کہ فاسق یعنی مرتکب کبیرہ کافر ہی ہے۔ تیسری نص حدیث ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا من ترک الصلوٰۃ متعمدا فقد کفر اس حدیث میں تارک صلوٰۃ کو جو کہ مرتکب کبیرہ ہے صراحۃً کافر کہا گیا ہے، اسی طرح خوارج ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عذاب کافرین کے ساتھ خاص ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ان العذاب علی من کذب وتولی یعنی عذاب صرف تکذیب کرنے والوں اور روگردانی کرنے والوں کو ہوگا۔

دوسری آیت یہ ہے لا یصلٰھا الا الاشقی الخ یعنی جہنم میں صرف اس بدبخت کو داخل کیا جائے گا جس نے ایمان کی تکذیب کی اور میری اطاعت سے روگردانی کی، تیسری آیت یہ ہے کہ ان الخزی الیوم الخ یعنی قیامت کے رسوائی صرف کافروں کو ہوگی، تو ان سب آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ عذاب اور رسوائی صرف ان ہی شخصوں کو ہوگی جو لوگ کافر ہیں، اور ہمارے یہاں جو شخص مرتکب کبیرہ ہے وہ معذب ہے اس کو جہنم کا عذاب دیا جائے گا، اور جو شخص معذب ہوگا وہ کافر ہے لہٰذا ان آیات کی روشنی میں معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے۔

قولہ والجواب انھا الخ ان سب آیات اور احادیث کا متفقہ طور پر جواب یہ ہے کہ خوارج نے جو اس کا ظاہری مطلب سمجھا ہے وہ بالکل صحیح ہے لیکن اس کا یہ ظاہری مفہوم مراد نہیں ہے اس لئے کہ اس کے مقابلہ میں دوسری نصوص ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے، اب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب اس کا ظاہری مفہوم مراد نہیں ہے تو پھر کیا مراد ہے؟ اس کا جواب آگے آرہا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر آج تک اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ کے لئے دعا واستغفار کیا جائے، اور ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے، اور کافر کے لئے یہ سب چیزیں جائز نہیں ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ اس پر اجماع امت ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے۔

وہ نصوص جو خوارج نے پیش کیا ہے اس کی ہم تاویل کریں گے اس لئے کہ بہت سی ایسی نصوص ہیں جو ان نصوص کے ظاہری مفہوم کے مراد لینے کا انکار کرتی ہیں، اور وہ تاویل یہ ہے: ومن لم یحکم الخ میں لفظ ما عام ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ من لم یحکم بجمیع ما انزل اللہ یعنی جو شخص اللہ تعالیٰ کے تمام حکم کے خلاف فیصلہ کرے گا وہ کافر ہے، اور ہم بھی اس کو مانتے ہیں لیکن مرتکب کبیرہ ایسا نہیں ہوتا لہٰذا وہ کافر نہیں ہوگا۔

دوسری آیت ومن کفر بعد ذلک اس آیت میں کفر سے اس کے اصلاحی معنی مراد نہیں ہیں بلکہ لغوی معنی یعنی

ناشکری مراد ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے یہ وعدہ کرتے ہیں کہ ایک دن ایسا آئے گا کہ تم غالب ہوگے، اور تمہاری حکومت ہوگی اور تم کو اس دن اطمینان وسکون حاصل ہوگا کسی کا خوف نہیں ہوگا پھر اس کے بعد فرماتے ہیں ومن کفر بعد ذلک تو یہ طرز بیان بتلا رہا ہے کہ اس سے مراد ناشکری ہے۔ دوسری دلیل اگر اس سے ناشکری نہ مراد لی جائے بلکہ اصطلاحی معنی یعنی کفر مراد لیا جائے تو اس کا ظاہری معنی یہ ہوگا کہ جو شخص ایمان لانے کے بعد کفر اختیار کرے گا یعنی مرتد ہو جائے گا وہی فاسق ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی شخص پیدائشی کافر ہے تو وہ فاسق نہیں ہے حالانکہ یہ مفہوم مراد لینا بالکل صحیح نہیں ہے۔

پہلی حدیث من ترک الصلوٰۃ الخ کا جواب یہ ہے کہ ترک صلوٰۃ کا ایک معنی یہ ہے کہ فرضیت کا انکار کردے، اور یہی معنی یہاں مراد ہے۔ دوسرا جواب اس کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص ترک صلوٰۃ کو حلال سمجھتا ہے اور ہمارے یہاں ایسا شخص بھی کافر ہے۔ تیسری آیت ان العذاب علی من الخ اس کا جواب یہ ہے کہ العذاب میں الف ولام عہد خارجی کا ہے اور اس سے مراد عذاب دائمی ہے۔ چوتھی آیت لا یصلھا الخ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں دخول سے مراد دخول دائمی ہے اور مطلب یہ ہے کہ جہنم میں دخول دائمی صرف کافر کا ہوگا۔ پانچویں آیت ان الخزی الیوم الخ اس میں خزی سے مراد کامل خزی ہے اور کامل درجہ کی رسوائی صرف کافر کے ساتھ خاص ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ جب خوارج مرتکب کبیرہ کو کافر کہتے ہیں تو ان کے بغیر ان کے کافر نہ ہونے پر اجماع کیسے منعقد ہو جائے گا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجماع اہل سنت والجماعت کا معتبر ہوتا ہے اور خوارج اس جماعت سے خارج ہیں لہٰذا ان کی مخالفت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور یہ اجماع کے منعقد ہونے میں مانع نہیں ہوگی۔

وَاللّٰہُ تَعَالٰی لَایَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ بِاِجْمَاعِ الْمُسْلِمِیْنَ لٰکِنَّھُمْ اِخْتَلَفُوْا فِیْ اَنَّہٗ ھَلْ یَجُوْزُ عَقْلًا اَمْ لَا فَذَھَبَ بَعْضُھُمْ اِلٰی اَنَّہٗ یَجُوْزُ عَقْلًا وَاِنَّمَا عُلِمَ عَدَمُہٗ بِدَلِیْلِ السَّمْعِ وَبَعْضُھُمْ اِلٰی اَنَّہٗ یَمْتَنِعُ عَقْلًا لِاَنَّ قَضِیَّۃَ الْحِکْمَۃِ التَّفْرِقَۃُ بَیْنَ الْمُسِیْئِ وَالْمُحْسِنِ۔ وَالْکُفْرُ نِھَایَۃٌ فِی الْجِنَایَۃِ لَایَحْتَمِلُ الْاِبَاحَۃَ وَرَفْعَ الْحُرْمَۃِ اَصْلًا فَلَایَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَرَفْعَ الْغَرَامَۃِ وَاَیْضًا اَلْکَافِرُ یَعْتَقِدُہٗ حَقًّا وَلَایَطْلُبُ لَہٗ عَفْوًا وَمَغْفِرَۃً فَلَمْ یَکُنِ الْعَفْوُ عَنْہُ حِکْمَۃً وَاَیْضًا ھُوَ اِعْتِقَادُ الْاَبَدِ فَیُوْجِبُ جَزَاءَ الْاَبَدِ وَھٰذَا بِخِلَافِ سَائِرِ الذُّنُوْبِ.

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ اس بات کو معاف نہیں کریں گے کہ ان کے ساتھ کسی کو شریک کیا جائے مسلمانوں کے اجماع کی وجہ سے، البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا (شرک کا معاف کیا جانا) عقلاً جائز ہے یا نہیں؟ تو بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً جائز ہے اور اس کا واقع نہ ہونا دلیل سمعی سے معلوم ہوا ہے، اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً محال ہے، اس لئے کہ حکمت کا تقاضا بدکار اور نیکوکار کے درمیان فرق کرنا ہے اور کفر انتہائی درجہ کا جرم ہے اباحت کا اور حرمت ختم کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا، لہٰذا معاف کئے جانے اور سزا ختم کئے جانے کا بھی احتمال

نہیں رکھتا، اور نیز کافر اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے، اور اس کے لئے معافی اور مغفرت کا طلبگار نہیں ہوتا تو اس کو معاف کرنا حکمت اور دانش مندی نہیں ہیں، نیز کفر اس کا ہمیشہ کا اعتقاد ہے پس وہ ہمیشہ کے لئے سزا کو واجب کرے گا اور یہ دیگر گناہوں کے برخلاف ہے۔

تشریح: قرآن کا صاف اعلان ہے اور مسلمانوں کا بھی اس پر اجماع ہے کہ باری تعالیٰ کی طرف سے شرک کی معافی نہیں ہوگی اور جو اس سے کم درجہ کے جرائم ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہیں چاہیں گے تو عذاب دیں گے اور چاہیں گے تو معاف کر دیں گے۔ شرک کے معنی یہ ہیں کہ کسی اور چیز کو اللہ کے برابر قرار دیا جائے، اور اگر اللہ تعالیٰ کے وجود ہی کا انکار کر دیا جائے تو اس کا نام کفر ہے۔

اشکال: اس آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کفر کی بھی معافی ہو سکتی ہے اس لئے کہ **یغفر ما دون ذلک** میں عموم ہے جو کفر کو بھی شامل ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی کفر کی معافی کسی بھی حالت میں نہیں ہو سکتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ **دون** کے ایک معنی ادنیٰ کے آتے ہیں اور یہی معنی یہاں مراد ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو شرک سے ادنیٰ درجہ کے جرائم ہیں ان کی معافی ہو جائے گی، اور کفر تو شرک سے بڑھ کر کے ہے لہٰذا اس کی بھی معافی نہیں ہوگی، اور اگر دون کو سواء اور غیر کے معنی میں لیا جائے، تو مطلب یہ ہوگا کہ شرک کے علاوہ کی معافی ہو جائے گی، اس صورت میں کفر کی خصوصیت عقل کی بناء پر ہوگی کہ جب شرک کی معافی نہیں ہوگی تو عقل یہ کہتی ہے کہ جب شرک کی معافی نہیں ہو سکتی تو کفر تو اس سے بڑھ کر ہے لہٰذا اس کی معافی تو بدرجہ اولیٰ نہ ہوگی۔

اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا شرک کی معافی عقلاً جائز اور ممکن ہے یا نہیں؟ اشاعرہ جو اشیاء میں حسن و قبح عقلی نہیں مانتے ان کا کہنا یہ ہے کہ کفر و شرک کی معافی عقلاً جائز اور ممکن ہے، کیونکہ معاف کرنا اللہ کا فعل ہے اور اللہ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہوتا بلکہ وہ جس کو کرتے ہیں وہ حسن ہی ہوتا ہے، لہٰذا شرک کی معافی عقلاً ممکن ہے یعنی یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کافر و شرک کو معاف کر کے جنت میں داخل کر دیں، لیکن اس کے وقوع کا جو ہم انکار کرتے ہیں وہ دلیل سمعی کی بنیاد پر ہے، اور دلیل سمعی وہ نصوص ہیں جس میں کافر و مشرک کے مخلد فی النار ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ معتزلہ اور بعض ماتریدیہ کا کہنا یہ ہے کہ شرک و کفر کی معافی عقلاً بھی محال ہے۔ شارحؒ نے ان لوگوں کی چار دلیلیں ذکر فرمائی ہیں: پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں، ان کا فیصلہ حکمت اور مصلحت پر مبنی ہوتا ہے اور حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ نافرمان اور فرماں بردار کے درمیان امتیاز اور فرق کیا جائے۔ اب اگر اللہ تعالیٰ شرک و کفر کو بھی معاف کر دیں گے تو ان کے درمیان کوئی فرق و امتیاز نہ رہے گا اور یہ مقتضائے حکمت کے خلاف ہونے کی بناء پر عقلاً ممکن نہیں، اس دلیل کا ایک جواب یہ ہے کہ تم جو یہ سمجھتے ہو کہ نافرمان اور فرماں بردار کے درمیان فرق قائم رکھنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یہ صحیح نہیں ہے، اللہ تعالیٰ پر کوئی بھی چیز واجب نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ دونوں کے درمیان امتیاز و فرق مشرک اور کافر کو معاف نہ کرنے ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ جنت کے بہت سے درجات ہیں دونوں کو جنت میں داخل کر دینے کے

بعد بھی امتیاز وفرق ہوسکتا ہے، اس طرح کہ مومن کی نعمتیں غیر محدود ہوں اور مشرک وکافر کی نعمتیں محدود ہوں مثلاً دیدار خداوندی یا دیگر بعض نعمتیں ان کو حاصل نہ ہوں، لہٰذا ثابت ہوگیا کہ معتزلہ کی مذکورہ دلیل صحیح نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ کفر سب سے بڑا جرم ہے اس سے بڑا کوئی جرم نہیں ہے اس لئے کہ شریعت نے بہت سی چیزوں کو حرام کیا ہے، لیکن بعض موقعہ ایسا آتا ہے کہ ان کی حرمت ختم کردی جاتی ہے اوران کے استعمال کی اجازت ہوجاتی ہے مثلاً کلمات کفر کا تلفظ اوراس کا زبان سے ادا کرنا حرام ہے لیکن اکراہ کی صورت میں اس کا تلفظ جائز ہوجاتا ہے لیکن کفروشرک جوتکذیب قلبی کا نام ہے اوراکبر الکبائر ہے یہ کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ سب سے بڑا جرم ہے تو جب یہ سب سے بڑا جرم ہے اور کسی بھی حالت میں یہ جائز نہیں ہوتا تو یہ عفو کا بھی احتمال نہیں رکھتا لہٰذا اس کا معاف کیا جانا بھی عقلاً ممکن نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کریم ہیں ان کے کرم کا تقاضا یہ ہے کہ وہ بڑے سے بڑے جرم کو معاف کردیں۔

تیسری دلیل یہ ہے وایضا الکافر یعتقده حقا جوشخص کفروشرک اختیار کئے ہوئے ہے وہ اپنے آپ کو مجرم نہیں سمجھتا بلکہ حق پر سمجھتا ہے جس کی بناء پر وہ مغفرت اور معافی کا طلبگار نہیں ہوتا تو اگر کوئی شخص تم سے سوال نہ کرے تو کیا تم اس کو دینا چاہوگے ہرگز نہیں، تو جب وہ مغفرت کو طلب نہیں کرتا تو اس کو معاف کردینا حکمت کے خلاف ہوگا اور اللہ تعالیٰ کا خلاف حکمت کام کرنا عقلاً ممکن نہیں لہٰذا کفروشرک کی معافی بھی عقلاً ممکن نہیں ہے۔

اس کا بھی جواب وہی ہے کہ سخی تو وہ ہے جو سب کو دے، یہ نہ دیکھے کہ کون میرے موافق ہے اور کون مخالف اور اللہ تعالیٰ تو سب سے بڑے کریم ہیں لہٰذا ان کے کرم اور جود وسخا کا تقاضا یہ ہے کہ ہر ایک کو دے خواہ کوئی مانگے یا نہ مانگے لہٰذا معافی نہ مانگنے والوں کو معاف کرنا خلاف حکمت نہیں ہوگا، بلکہ یہ اعلیٰ درجہ کا کرم ہوگا۔

چوتھی دلیل ایضاھو اعتقاد الابد کافر کفروشرک کے ہمیشہ حق ہونے کا یقین رکھتا ہے اوراپنی زندگی بھر اس کو حق سمجھتا ہے لہٰذا اس کی سزا بھی ابدی ہونی چاہئے، برخلاف دیگر گناہوں کے کہ مومن ہمیشہ اس کے کرنے کا ارادہ نہیں رکھتا بلکہ اس کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ اس کو توبہ کی توفیق ہوجائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سخی ہے بڑے سے بڑے جرم کو معاف کردینا اس کے کرم کا تقاضا ہے۔

وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ مَعَ التَّوْبَةِ اَوْ بِدُوْنِهَا خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَفِيْ تَقْرِيْرِ الْحُكْمِ مُلَاحَظَةٌ لِلْاٰيَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى ثُبُوْتِهٖ وَالْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى كَثِيْرَةٌ وَالْمُعْتَزِلَةُ يُخَصِّصُوْنَهَا بِالصَّغَائِرِ وَبِالْكَبَائِرِ الْمَقْرُوْنَةِ بِالتَّوْبَةِ وَتَمَسَّكُوْا بِوَجْهَيْنِ اَلْاَوَّلُ اَلْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ الْوَارِدَةُ فِيْ وَعِيْدِ الْعُصَاةِ وَالْجَوَابُ اَنَّهَا عَلٰى تَقْدِيْرِ عُمُوْمِهَا اِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الْوُقُوْعِ دُوْنَ الْوُجُوْبِ وَقَدْ كَثُرَتِ النُّصُوْصُ فِي الْعَفْوِ

فَيُخَصَّصُ الْمُذْنِبُ الْمَغْفُوْرُ عَنْ عُمُوْمَاتِ الْوَعِيْدِ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ الْخَلْفَ فِي الْوَعِيْدِ كَرَمٌ فَيَجُوْزُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ الْمُحَقِّقُوْنَ عَلٰى خِلَافِهٖ كَيْفَ وَهُوَ تَبْدِيْلٌ لِلْقَوْلِ وَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ .

ترجمہ :اور اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہیں گے شرک کے علاوہ گناہ معاف کر دیں گے خواہ صغائر ہوں یا کبائر توبہ کے ساتھ ہوں یا بلا توبہ، برخلاف معتزلہ کے اور اس حکم کے بیان کرنے میں اس آیت کا لحاظ ہے جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور اس مضمون کے بارے میں آیات اور احادیث بہت ہیں اور معتزلہ مغفرت اور معافی کو صغائر کے ساتھ اور ان کبائر کے ساتھ خاص کرتے ہیں جو توبہ کے ساتھ ہوں اور انہوں نے دو طریقہ سے استدلال کیا ہے، اول وہ آیات و احادیث ہیں جو گنہ گاروں کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہیں، اور جواب یہ ہے کہ ان کو عام ماننے کی صورت میں وہ صرف وقوع پر دلالت کرتی ہیں نہ کہ وجوب پر، اور معافی کے بارے میں نصوص کثرت سے ہیں لہٰذا معاف کئے جانے والے گنہ گار کو اس وعید کے عموم سے مستثنیٰ کیا جائے گا، اور بعض لوگوں نے کہا وعید میں خلاف ورزی کرنا کرم ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے جائز ہے اور محققین اس کے خلاف ہیں ایسا کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ یہ بات کو بدلنا ہے اور اللہ تعالیٰ فرما چکے ہیں کہ میرے یہاں بات بدلا نہیں کرتی۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا کہنا یہ ہے کہ باری تعالیٰ جس کے لئے چاہیں گے شرک کے علاوہ ہر گناہ کو معاف فرما دیں گے چاہے وہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ اور کبیرہ ہونے کی صورت میں خواہ اس سے توبہ کی ہو یا بغیر توبہ کے مر گیا ہو، اور دلیل یہ آیت ہے **ويغفر ما دون ذلك لمن يشآء** اس میں لفظ ما عام ہے جو سب طرح کے گناہوں کو شامل ہے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ اور خواہ توبہ کی ہو یا نہ کی ہو، اور اس سلسلہ میں آیات و احادیث کثرت سے موجود ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد **ان اللّٰه يغفر الذنوب جميعا** اور جیسے **ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم**.

اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ گناہ کبیرہ بغیر توبہ کے معاف نہیں ہو سکتا، اور توبہ کے بعد گناہ کبیرہ کا معاف کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور اگر بغیر توبہ کے مر جائے تو عقاب واجب ہے اور اگر کوئی شخص کبائر سے کلی طور پر بچتا ہے تو صغائر کا معاف کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اس کی مشیت پر موقوف نہیں ہے، تو گویا ان کے یہاں بعض گناہ کا معاف کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب اور ضروری ہے اور بعض گناہ کا معاف نہ کرنا واجب اور ضروری ہے۔

قوله والمعتزلة يخصصونها بالصغائر: قرآن کی وہ نصوص جس میں مجرمین کی معافی کا اعلان ہے اس کے بارے میں معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ یہ اعلان سب کے حق میں نہیں ہے بلکہ ایسے مجرمین کے حق میں ہے جو گناہ کبیرہ سے بچتا ہو یا یہ کہ وہ توبہ کر چکا ہو، اس سلسلہ میں ان کے پاس دو دلیل ہے: پہلی دلیل یہ ہے کہ بہت سی آیات و احادیث ہیں جن میں نافرمانوں اور گنہ گاروں کے لئے عذاب کی وعید کا ذکر ہے مثلاً **من يعص اللّٰه ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها** اور **ان الفجار لفي جحيم**، اور

ومن یقتل مومنا متعمدا فجزاء ھم جھنم خالداً فیھا، اور فمن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ. تو یہ آیات صغائر و کبائر دونوں کے لئے عذاب کا اعلان کررہی ہیں اور یہ آیت ان اللہ لا یغفر ان یشرک الخ اعلان کررہی ہے کہ مجرموں کو معاف کر دیا جائے گا چاہے وہ کبائر کے مرتکب ہوں یا صغائر کے مرتکب ہوں تو دونوں آیتوں کے مفہوم میں تعارض ہو گیا لہٰذا ان میں تطبیق ہونی چاہئے، اور تطبیق کی صورت وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے وہ یہ کہ معافی کا جو اعلان ہے وہ ان کے بارے میں ہے جو کبیرہ سے بچتا ہو اور جہاں عذاب کا اعلان ہے وہ اس کے بارے میں ہے جو کبائر سے بچتا نہ ہو اور توبہ بھی نہ کیا ہو۔

جوابات: معتزلہ کے یہاں بعض صورت میں عقاب اور بعض صورت میں معافی واجب ہے اس کو پیش نظر رکھئے:

پہلا جواب یہ ہے کہ وہ آیات و احادیث جن میں عذاب کا اعلان ہے اس میں عموم نہیں ہے یعنی عذاب کا اعلان سب مجرمین کے بارے میں نہیں ہے بلکہ کفار اور بعض گنہ گار مومنین کے لئے ہے، اور اگر ہم اس کے عموم کو تسلیم کرلیں تو جواب یہ ہوگا کہ ان آیات سے صرف عذاب کا وقوع ثابت ہوتا ہے اور وجوب جو تمہارا مذہب ہے یہ ثابت نہیں ہوتا، یعنی ان آیات سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل کبائر کو عذاب دے سکتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ پر عذاب دینے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ بعض آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ سب کی معافی ہوسکتی ہے اور بعض آیات میں آتا ہے کہ سب کو عذاب دیا جائے گا تو تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ یہ کہا جائے کہ ہر مجرم کے لئے عذاب تو ہے لیکن یہ باری تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے۔

قولہ وزعم بعضھم الخ معتزلہ نے کہا کہ بعض آیات میں اللہ تعالیٰ نے سب کے لئے عذاب کا اعلان کیا ہے لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ کسی کو معاف کردیں گے تو یہ خلاف وعید ہوگا جو باطل ہے، اس کا بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ یہ خلاف وعدہ نہیں ہے بلکہ خلاف وعید ہے، اور خلاف وعدہ تو مذموم اور ناپسندیدہ ہے لیکن خلاف وعید مذموم نہیں بلکہ ایک مستحسن چیز ہے یہ تو غایت شفقت ہے اور ایک اعلیٰ درجہ کا کرم ہے، جیسے کوئی حاکم کسی کو قتل کی دھمکی دے پھر اس کو معاف کردے تو یہ حاکم کا کرم سمجھا جاتا ہے۔

شارح اس جواب کو پسند نہیں کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے تبدیل قول لازم آتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ صاف فرماچکے ہیں ما یبدل القول لدیّ یعنی میرے یہاں بات بدلتی نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خلاف وعدہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر عذاب کا اعلان ہوتا اور معافی کا اعلان نہ ہوتا تو عذاب نہ دینے کی صورت میں خلاف وعدہ لازم آتا لیکن جب معافی کا بھی اعلان ہے تو پھر اس سے خلاف وعدہ لازم نہیں آئے گا اس لئے اس کو اس میں سے یعنی معتزلہ کی پیش کردہ نصوص کے عموم سے خاص کرلیا جائے گا۔ اور وہ نصوص عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی۔

اَلثَّانِیْ اَنَّ الْمُذْنِبَ اِذَا عَلِمَ اَنَّهٗ لَا یُعَاقَبُ عَلٰی ذَنْبِهٖ کَانَ ذٰلِکَ تَقْرِیْرًا لَّهٗ عَلَی الذَّنْبِ وَاِغْرَاءً لِّلْغَیْرِ عَلَیْهِ وَهٰذَا یُنَافِیْ حِکْمَةَ اِرْسَالِ الرُّسُلِ وَالْجَوَابُ اَنَّ مُجَرَّدَ جَوَازِ الْعَفْوِ لَا یُوْجِبُ

ظَنَّ عَدَمِ الْعِقَابِ فَضْلاً عَنِ الْعِلْمِ كَيْفَ وَالْعُمُوْمَاتُ الْوَارِدَةُ فِي الْوَعِيْدِ الْمَقْرُوْنَةِ بِغَايَةِ مِنَ التَّهْدِيْدِ تُرَجِّحُ جَانِبَ الْوُقُوْعِ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى كُلِّ وَاحِدٍ وَكَفٰى بِهٖ زَاجِرًا.

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ گنہ گار کو جب اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا نہیں دی جائے گی تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے کو گناہ پر آمادہ کرنے کا سبب ہوگا اور یہ رسولوں کو بھیجنے کی حکمت منافی ہے، اور جواب یہ ہے کہ صرف معافی کا امکان سزا نہ ہونے کا گمان بھی پیدا نہیں کرتا، چہ جائیکہ یقین (پیدا کرے) کیسے یقین پیدا کر سکتی ہیں؟ جبکہ وعید کے بارے میں آنے والی عام آیات جو انتہائی تہدید پر مشتمل ہیں ہر ایک کی نسبت وقوع کی جانب کو ترجیح دیتی ہیں اور روکنے کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

تشریح: معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ مغفرت صرف صغائر کی ہے اور ان کبائر کی جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر یہ کہہ دیا جائے کہ باری تعالیٰ کی طرف سے ہر جرم کی معافی بغیر توبہ کے ہو سکتی ہے تو پھر گناہ کرنے والا بے باک ہو جائے گا، اور گناہ کرنے پر جری ہو جائے گا، اور دوسروں کو بھی گناہ کرنے پر آمادہ کرنے کا سبب بنے گا، اس لئے کہ جب وہ یہ سمجھے گا کہ معافی ہو سکتی ہے تو پھر بجائے رکنے کے اور زیادہ گناہ کا ارتکاب کرنے لگے گا، اور یہ رسول بھیجے کے مقصد کے خلاف ہوگا کیونکہ رسول بھیجنے کا مقصد گناہ سے روکنا ہوتا ہے نہ کہ گناہوں پر اور آمادہ کرنا۔

جواب یہ ہے کہ شرک کے علاوہ باقی تمام گناہوں کی معافی کا جو اعلان ہے، اس کو کیا واجب قرار دیا گیا ہے، نہیں بلکہ اس کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف کیا گیا ہے، اس میں جس طرح معافی کی امید ہے اسی طرح تعذیب کی بھی امید ہے بلکہ تعذیب کی امید زیادہ ہے اس لئے کہ سزا کی وعید کے بارے میں جو نصوص وارد ہیں وہ انتہائی تہدید پر مشتمل ہیں لہٰذا عذاب دینا راجح ہے اور معافی کا صرف امکان ہے اور محض معافی کے امکان پر کوئی شخص گناہ پر جری نہیں ہو سکتا اور یہ یقین نہیں کر سکتا کہ اب مجھ کو معاف کر دیا جائے گا۔

وَيَجُوْزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيْرَةِ سَوَاءٌ اِجْتَنَبَ مُرْتَكِبُهَا الْكَبِيْرَةَ اَمْ لَا لِدُخُوْلِهَا تَحْتَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ وَلِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَايُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّا اَحْصٰهَا وَالْاِحْصَاءُ اِنَّمَا يَكُوْنُ لِلسُّؤَالِ وَالْمُجَازَاةِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاٰيَاتِ وَالْاَحَادِيْثِ ـ وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ اِلٰى اَنَّهٗ اِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَمْ يَجُزْ تَعْذِيْبُهٗ لَابِمَعْنٰى اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ عَقْلًا بَلْ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَايَجُوْزُ اَنْ يَّقَعَ لِقِيَامِ الْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ لَايَقَعُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَاتُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ ـ وَاُجِيْبَ بِاَنَّ الْكَبِيْرَةَ الْمُطْلَقَةَ هِيَ الْكُفْرُ لِاَنَّهُ الْكَامِلُ وَجَمْعُ الْاِسْمِ بِالنَّظْرِ اِلٰى اَنْوَاعِ الْكُفْرِ وَاِنْ كَانَ الْكُلُّ مِلَّةً وَاحِدَةً فِي الْحُكْمِ اَوْ اِلٰى اَفْرَادِهٖ الْقَائِمَةِ بِاَفْرَادِ الْمُخَاطَبِيْنَ عَلٰى

مَاتَمَهَّدَ مِنْ قَاعِدَةِ اَنَّ مُقَابَلَةَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ يَقْتَضِيْ اِنْقِسَامَ الْاٰحَادِ بِالْاٰحَادِ كَقَوْلِنَا رَكِبَ الْقَوْمُ دَوَابَّهُمْ وَلَبِسُوْا ثِيَابَهُمْ ۔ وَالْعَفْوُ عَنِ الْكَبِيْرَةِ هٰذَا مَذْكُوْرٌ فِيْمَا سَبَقَ اِلَّا اَنَّهٗ اَعَادَهٗ لِيُعْلَمَ اَنَّ تَرْكَ الْمُوَاخَذَةِ عَلَى الذَّنْبِ يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْعَفْوِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْمَغْفِرَةِ وَلِيَتَعَلَّقَ بِهٖ قَوْلُهٗ اِذَا لَمْ تَكُنْ عَنْ اِسْتِحْلَالٍ وَالْاِسْتِحْلَالُ كُفْرٌ لِمَا فِيْهِ مِنَ التَّكْذِيْبِ الْمُنَافِيْ لِلتَّصْدِيْقِ وَبِهٰذَا يُؤَوَّلُ النُّصُوْصُ الدَّالَّةُ عَلٰى تَخْلِيْدِ الْعُصَاةِ فِي النَّارِ اَوْ عَلٰى سَلْبِ اِسْمِ الْاِيْمَانِ عَنْهُمْ۔

ترجمہ :اور صغیرہ پر سزا دینا ممکن ہے چاہے اس کا مرتکب کبیرہ سے بچتا رہا ہو یا نہ بچتا رہا ہو، اس کے داخل ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے قول و یغفر ما دون ذلک لمن یشآء کے تحت اور اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے کہ نامۂ اعمال نے کسی چھوٹے یا بڑے گناہ کو نہیں چھوڑا ہے مگر یہ کہ اس کو قلم بند کر رکھا ہے، اور قلمبند کرنا سوال اور سزا دینے کے لئے ہے اور اس کے علاوہ اور آیات واحادیث ہیں، اور بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ یعنی مرتکب صغیرہ اگر کبائر سے اجتناب کرتا ہو تو اس کو سزا دینا جائز نہیں، اس معنی کر نہیں کہ عقلاً ایسا محال ہے بلکہ اس معنی کر کہ ایسا نہیں ہوگا، اس بات پر دلائل سمعیہ کے موجود ہونے کی وجہ سے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ اگر تم کبائر سے جن سے تم کو روکا گیا ہے، اجتناب رکھو گے تو ہم تمہارے چھوٹے چھوٹے گناہوں کو معاف کر دیں گے، اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کبیرہ مطلق کفر ہے اس لئے کہ وہی کامل ہے اور لفظ کو جمع لانا انواع کفر کے اعتبار سے ہے، اگر چہ سب حکم کے اعتبار سے ملت واحدہ ہیں یا (لفظ کبائر کو جمع لانا) کفر کے ان افراد کے اعتبار سے ہے جو مخاطب افراد کے ساتھ قائم ہیں جیسا کہ یہ قاعدہ ہے کہ جمع کے مقابل میں جمع لانا افراد پر افراد کے تقسیم ہونے کا مقتضی ہے جیسے ہمارا قول وہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے اور انہوں نے اپنے کپڑے پہنے اور کبیرہ سے درگذر کرنا بھی جائز اور ممکن ہے یہ بات اگر چہ ماسبق میں مذکور ہے مگر اس لئے دوبارہ ذکر کیا تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ جرم کی سزا نہ دینے پر لفظ عفو کا بھی اطلاق ہوتا ہے جس طرح لفظ مغفرت کا اطلاق ہوتا ہے اور تا کہ اس سے ماتن کا یہ قول جڑ جائے کہ (کبیرہ کی معافی کا امکان) اس وقت ہے جبکہ وہ کبیرہ حلال سمجھنے کی وجہ سے صادر نہ ہو اور حلال سمجھنا کفر ہے کیونکہ اس میں وہ تکذیب موجود ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور یہی مطلب بیان کیا جائے گا ان نصوص کا جو گنہگاروں کے مخلد فی النار ہونے پر یا ان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرنے والی ہیں۔

تشریح :ماقبل میں یہ آچکا ہے کہ شرک کے علاوہ اور جتنے گناہ ہیں وہ باری تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہیں اس کے معنی یہ ہیں کہ باری تعالیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے تو صغائر و کبائر کو معاف کر دے یا سزا دے تو وہاں اجمال تھا اب اس کی تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ چاہیں تو گناہ صغیرہ پر بھی عذاب اور سزا دے سکتے ہیں چاہے وہ گناہ کبیرہ سے بچتا ہو یا نہ بچتا ہو۔ اس کے برخلاف

معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ جو شخص گناہ کبیرہ سے اجتناب کرے گا اس کے صغائر پر عذاب نہ دینا واجب ہے اس لئے کہ وہ تو خود بخود معاف ہو گیا ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ویغفر ما دون ذلک لمن یشآء یعنی شرک وکفر کے علاوہ اور جتنے گناہ ہیں چاہے صغائر ہوں یا کبائر ان کی مغفرت اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو اختیار ہے چاہے تو صغائر وکبائر کو معاف کر دے یا ان پر سزا دے کوئی چیز لازم اور واجب نہیں ہے، اور اس میں وہ گناہ صغیرہ بھی داخل ہے جس کا مرتکب کبیرہ سے بچتا رہا ہو۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ارشاد باری ہے: لا یغادر صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احصٰھا اس سے پہلے ہے ووضع الکتاب فتری المجرمین مشفقین مما فیہ ویقولون یا ویلتنا ما لھٰذا الکتاب الخ اور جب وہ اعمال نامہ مجرمین کے سامنے رکھ دیا جائے گا تو اے مخاطب تو مجرمین کو دیکھے گا کہ اس سے خوف زدہ ہوں گے جو اس میں ہوگا اور تعجب سے کہیں گے ہائے ہماری کمبختی یہ تو بڑی عجیب کتاب ہے کہ اس نے نہ تو کسی بڑے گناہ کو چھوڑا ہے اور نہ کسی چھوٹے گناہ کو مگر یہ کہ سب کو گھیر رکھا ہے یعنی ہر ایک کو قلم بند کر رکھا ہے، تو اللہ تعالیٰ نے جو ان سب گناہوں کو لکھ رکھا ہے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ تو اس کا مقصد کیا ہے ظاہر ہے کہ مقصد یہی ہے کہ ان پر عذاب دیا جا سکتا ہے اور دیا جائے گا ورنہ مجرمین اس کو دیکھ کر خوف زدہ نہ ہوتے، بہر حال ثابت ہو گیا کہ صغیرہ پر بھی سزا دینا ممکن ہے۔

معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ صغیرہ کا مرتکب اگر کبیرہ سے بچتا ہو تو اس کو عذاب دینا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں صغائر تو خود بخود معاف ہو جائیں گے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ان تجتنبوا کبائر ما تنھون الخ یعنی اگر تم ان کبائر سے بچتے رہو گے جن سے تم کو منع کیا جاتا ہے تو ہم تمہارے صغائر کو مٹا دیں گے، تو اللہ تعالیٰ کا یہ ایک وعدہ ہے لہٰذا اگر کوئی کبائر سے اجتناب کرتا ہے تو صغائر کا معاف کرنا ضروری اور واجب ہوگا، اور معتزلہ جو یہ کہتے ہیں کہ کبائر سے بچنے کی صورت میں صغائر پر عذاب اور سزا دینا جائز نہیں ہے تو اس ناجائز کہنے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ صغائر پر عذاب دینا عقلاً محال ہے بلکہ اس کے معنی ہیں کہ اس پر عذاب دینا عقلاً تو ممکن ہے لیکن چونکہ قرآن میں آ گیا ہے ان تجتنبوا کبائر الخ اور یہ دلیل قطعی ہے اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ اس پر عذاب نہیں ہوگا اور سزا بالکل نہیں ہوگی بلکہ وہ خود بخود معاف ہو جائے گا۔

جواب استدلال معتزلہ: ان تجتنبوا کبائر الخ اس آیت سے معتزلہ نے استدلال کیا اہل سنت والجماعت اس کا جواب دیتے ہیں کہ آیت میں کبائر سے مراد مطلق کبیرہ نہیں ہے بلکہ اس کا فرد اعلیٰ مراد ہے اور وہ کفر ہے اس لئے کہ لفظ کبائر مطلق ہے اور مطلق سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے اور کبیرہ کا فرد کامل کفر ہے، اور اس آیت کے معنی یہ ہیں کہ جب تم ایمان لا چکے ہو تو اگر تم اس پر قائم رہو گے اور کفر وشرک سے بچتے رہو گے تو ایمان لانے سے پہلے جو تم نے گناہ کیا ہے اور جو خطائیں کی ہیں وہ سب معاف ہو جائیں گی اس جواب پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ جب کبائر سے مراد صرف کفر ہے اور کفر مفرد ہے تو پھر لفظ کبائر جمع کا صیغہ کیوں لایا گیا؟

جواب: چونکہ کفر کی بہت سی قسمیں ہیں مثلاً مجوسیت، یہودیت، نصرانیت، بت پرستی وغیرہ اس لئے ان کالحاظ کرتے ہوئے لفظ کبائر جمع کا صیغہ لائے۔

اشکال: کفر کی دنیا میں اگر چہ مختلف قسمیں ہیں لیکن حکم میں سب ایک ہی ہیں، اسی بناء پر نصرانی اپنے یہودی بھائی کا وارث ہوتا ہے حالانکہ اختلاف دین مانع ارث ہے، لہٰذا پھر بھی مفرد ہی کا صیغہ لانا چاہئے تھا جمع کا صیغہ کیوں لایا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جمع کا صیغہ لانا کفر کے ان افراد کے اعتبار سے ہے جو افراد مخاطبین کے ساتھ قائم ہیں مثلاً ابوجہل، ابولہب وغیرہ کافروں کا کفر، کہ ان میں سے ہر ایک کافر کا کفر کبیرہ ہے اس لئے ان کالحاظ کرتے ہوئے جمع کا صیغہ لایا گیا، جیسا کہ یہ قاعدہ ہے کہ جب مخاطبین کو جمع کے صیغہ کے ساتھ خطاب کیا جاتا ہے یا بالفاظ دیگر یوں کہا جائے کہ جب جمع کو جمع کے مقابلہ میں لایا جاتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ایک ایک کے مقابلہ میں ہے، مثلاً جب کہا گیا فاغسلوا وجوهکم تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر شخص اپنا اپنا چہرہ دھوئے، یہ معنی نہیں ہیں کہ ہر ایک شخص سب کے چہروں کو دھوئے، اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ رکب القوم دوابھم، یالبسوا ثیابھم، تو اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ ایک شخص تمام سواریوں پر سوار ہوا یا ہر ایک شخص نے تمام کپڑے کو پہن لیا، بلکہ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ہر ایک شخص اپنی اپنی سواری پر سوار ہوا اور ہر ایک نے اپنا اپنا لباس پہنا، اسی طرح جب کہا گیا ان تجتنبوا کبائر الخ تو اس کا بھی معنی یہی ہوگا کہ تم میں سے ہر ایک شخص اپنے اپنے کفر وشرک سے بچے، حاصل یہ کہ کفر کی ساری قسمیں اگر چہ حکم میں یکساں ہیں لیکن مخاطبین کے اعتبار سے ہر ایک کا کفر دوسرے سے مختلف ہے اس لئے ان کالحاظ کر کے جمع کا صیغہ لایا گیا۔

قولہ والعفو عن الکبیرۃ: اس کا عطف ماقبل میں ماتنؒ کی عبارت العقاب علی الصغیرۃ پر ہے لہٰذا یہ بھی یجوز کا فاعل ہے اور معنی یہ ہے کہ گناہ کبیرہ کو بھی معاف کرنا جائز اور ممکن ہے، اس کا ذکر ماقبل میں یعنی ماتنؒ کی عبارت ویغفر ما دون ذلک میں آچکا ہے اس لیے کہ مادون ذلک گناہ کبیرہ کو شامل ہے لیکن یہاں اس کو دوبارہ ذکر کر دیا دو وجہ سے: اول اس لئے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ جس طرح گناہ پر مواخذہ نہ ہونے پر لفظ مغفرت کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح اس پر لفظ عفو کا بھی اطلاق ہوتا ہے۔ دوسرے اس وجہ سے مکرر ذکر کیا تاکہ ماتنؒ کا اگلا قول اذا لم تکن عن استحلال اس سے متعلق ہو سکے، اور مطلب یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ گناہ صغیرہ وکبیرہ کو معاف کیا جا سکتا ہے، یہ صرف اس صورت میں ہے جبکہ اس نے اس کو حرام سمجھ کر کیا ہو اس لئے کہ اگر اس نے اس کو حلال سمجھ کر کیا تو کافر ہو جائے گا اور اس کی معافی نہیں ہوگی کیونکہ حلال سمجھنے میں شارع کی تکذیب ہے اور تکذیب اس تصدیق کے منافی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے اور شی اپنے منافی کے ساتھ باقی نہیں رہتی لہٰذا کسی گناہ کو حلال سمجھنے کے ساتھ تصدیق اور ایمان باقی نہیں رہ سکتا۔

قولہ وبھذا یاول النصوص: اور چونکہ گناہ کبیرہ کی معافی ہو سکتی ہے، اور اس کے ارتکاب سے جبکہ حرام سمجھ کر ہو کافر نہیں ہوتا، اس لئے ان نصوص کی تاویل کی جاتی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب کرنے والے کو خلود فی النار ہوگا یا

جن نصوص سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے ایمان سلب کرلیا جاتا ہے، اور وہ تاویل یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ یہ حکم صرف اس صورت میں ہے جبکہ حلال سمجھ کر کیا ہو، مثلاً من قتل مومنا متعمداً فجزاء ہ جهنم خالداً فیها کا مطلب یہ ہے کہ جس نے کسی مومن کو حلال سمجھ کر قتل کیا اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اسی طرح حدیث لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مومن کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص زنا کو حلال سمجھ کر اس کا ارتکاب کرے وہ مومن نہیں ہے۔

وَالشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَالْاَخْيَارِ فِيْ حَقِّ اَهْلِ الْكَبَائِرِ بِالْمُسْتَفِيْضِ مِنَ الْاَخْبَارِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَهٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى مَاسَبَقَ مِنْ جَوَازِ الْعَفْوِ وَالْمَغْفِرَةِ بِدُوْنِ الشَّفَاعَةِ فَبِالشَّفَاعَةِ اَوْلٰى وَعِنْدَهُمْ لَمَّا لَمْ يَجُزْ لَمْ تَجُزْ۔ لَنَا قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ فَاِنَّ اُسْلُوْبَ هٰذَا الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلٰى ثُبُوْتِ الشَّفَاعَةِ فِي الْجُمْلَةِ وَاِلَّا لَمَا كَانَ لِنَفْيِ نَفْعِهَا عَنِ الْكَافِرِيْنَ عِنْدَ الْقَصْدِ اِلٰى تَقْبِيْحِ حَالِهِمْ وَتَحْقِيْقِ يَاْسِهِمْ مَعْنًى لِاَنَّ مِثْلَ هٰذَا الْمُقَامِ يَقْتَضِيْ اَنْ يُوْسَمُوْا بِمَا يَخُصُّهُمْ لَا بِمَا يَعُمُّهُمْ وَغَيْرَهُمْ وَلَيْسَ الْمُرَادُ اَنَّ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِالْكَافِرِ يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِهٖ عَمَّا عَدَاهُ حَتّٰى يَرِدَ عَلَيْهِ اَنَّهٗ اِنَّمَا يَقُوْمُ حُجَّةً عَلٰى مَنْ يَقُوْلُ بِمَفْهُوْمِ الْمُخَالَفَةِ۔ وَقَوْلُهٗ عليه السلام شَفَاعَتِيْ لِاَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ اُمَّتِيْ وَهُوَ مَشْهُوْرٌ بَلِ الْاَحَادِيْثُ فِيْ بَابِ الشَّفَاعَةِ مُتَوَاتِرَةُ الْمَعْنٰى۔

ترجمہ :اور شفاعت یعنی گناہ معاف کئے جانے کی سفارش رسولوں اور نیک بندوں کے لئے ثابت ہے اہل کبائر کے حق میں اخبار مشہورہ سے، برخلاف معتزلہ کے۔ (کہ ان کے یہاں سفارش گناہ معاف کئے جانے کے لئے نہیں ہوگی بلکہ ثواب کی زیادتی کے لئے ہوگی) اور یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے جو گذر چکا ہے کہ ہمارے نزدیک عفو ومغفرت بغیر سفارش کے ممکن ہے تو شفارس کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ ممکن ہے، اور معتزلہ کے نزدیک جب مغفرت ممکن نہیں تو شفارس بھی ممکن نہیں، اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی سے یہ فرمانا ہے کہ آپ اپنے قصور کی اور مومن مردوں اور مومن عورتوں کے قصور کی معافی طلب کیجئے، اور (کفار کے حق میں) اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا ہے کہ ان کو شفارس کرنے والوں کی شفارس کام نہ دے گی اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ شفارس کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے ورنہ کفار سے شفارس کے نافع ہونے کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ ہوگا، ان کی بدحالی اور ان کی پریشانی بیان کرنے کے وقت، اس لئے کہ اس جیسا مقام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان کا ایسا حال بیان کیا جائے جو ان ہی کے ساتھ خاص ہو نہ کہ ایسا حال جو ان کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی عام ہو، یہ مراد نہیں ہے کہ حکم کو یعنی شفارس کے نافع نہ ہونے کو کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ دلیل ان لوگوں کے خلاف حجت بنے گی جو مفہوم مخالف کے قائل ہیں اور (ہماری دلیل)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی ہے کہ میری شفارس میری امت کے اہل کبائر کے لئے ہوگی، اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ شفارس کے باب میں احادیث معنی کے اعتبار سے متواتر ہیں۔

تشریح: اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ اگر کوئی مومن کسی گناہ اور جرم کا ارتکاب کرتا ہے تو آیا وہ کسی کی سفارش سے معاف ہوسکتا ہے یا نہیں؟

اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ شرک وکفر کے علاوہ ہر ایسا جرم جس پر مواخذہ ہوسکتا ہے چاہے صغیرہ ہو یا کبیرہ وہ رسولوں اور اللہ کے دوسرے نیک بندوں کی شفارس سے معاف ہوسکتا ہے، اور شفاعت کا حق انبیاء اور دوسرے نیک بندوں مثلاً علماء وحفاظ کو بھی ہے جیسا کہ احادیث مشہورہ میں تفصیل سے آتا ہے کہ حفاظ کو بھی شفاعت کا حق ہوگا، ایسے دس آدمیوں کے بارے میں جس کے لئے جہنم کا فیصلہ ہو چکا ہوگا، اور علماء کو ستر آدمیوں کے حق میں شفاعت کا حق ہوگا، اور شہداء کو بھی حکم ہوگا کہ وہ جس کے بارے میں شفاعت کریں گے قبول کی جائے گی۔

اہل سنت والجماعت کے برخلاف معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ ہر ایک کو اپنے اپنے جرم کی سزا بھگتنی پڑے گی کسی کی شفارس سے معاف نہیں ہوگا، کیونکہ شفاعت گناہ معاف کرانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں ہوگی بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی کرانے کے لئے ہوگی، بہرحال معتزلہ نفس شفاعت کے تو قائل ہیں لیکن جس شفاعت کے ہم قائل ہیں وہ اس کے منکر ہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کا مبنیٰ اور اس کی بنیاد ایک دوسرے اختلاف پر ہے جو پہلے گذر چکا ہے وہ یہ کہ اس آیت ویغفر ما دون ذٰلک لمن یشآء کے پیش نظر اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بغیر توبہ کے گناہ صغیرہ وکبیرہ کو معاف کر سکتے ہیں تو جب بغیر توبہ کے معاف کر سکتے ہیں تو کسی نیک بندہ یا انبیاء کی شفارس سے بدرجہ اولیٰ معاف کر سکتے ہیں۔

اور معتزلہ کا نظریہ یہ تھا کہ اگر کوئی گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے اور بغیر توبہ کے مرجاتا ہے تو اس پر عقاب اور سزا دینا واجب ہے تو جب عقاب واجب ہے تو پھر وہ کسی کی شفارس سے کیسے معاف ہوسکتا ہے؟

قولہ لنا قولہ تعالیٰ واستغفر لذنبک الخ ہماری دلیل ایک تو یہ آیت ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرکے فرمایا ہے کہ اے نبی! آپ اپنے لئے اور مومنین کے لئے مغفرت طلب کیجئے، اس سے معلوم ہوا کہ استغفار مومنین کیلئے مفید ہے، اور استغفار یہ ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ سے کہیں کہ اے اللہ ان کے جرم کو معاف کر دیجئے، اور یہی یعنی اللہ تعالیٰ سے گناہوں کی معافی طلب کرنا شفاعت اور شفارس ہے لہٰذا شفاعت کا ثبوت ہوگیا۔ اور ہماری دوسری دلیل یہ آیت ہے فما تنفعھم شفاعۃ الشافعین مومنین جب جنت میں پہونچ جائیں گے تو جہنمیوں سے پوچھیں گے کہ کس جرم کی وجہ سے تم جہنم میں آئے ہو تو وہ کہیں گے اس لئے کہ ہم نماز نہیں پڑھتے تھے اور ہم فقیروں کی خاطر تواضع نہیں کرتے تھے آگے فرماتے ہیں کہ فما تنفعھم شفاعۃ الشافعین کہ ان کے حق میں شفاعت مفید نہیں ہوگی۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ یہ اعلان آیا سرے سے

شفاعت کا انکار ہے یا صرف یہ کافرین کے حق میں ہے، تو جب ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ یہ اعلان صرف کافروں کے حق میں ہے، اس لئے کہ ماقبل میں جو خصوصیات بیان کی گئی ہیں وہ کافروں کی ہیں لہٰذا یہ بھی کافروں کی خصوصیت ہوگی، تو قرآن کا جو انداز بیان ہے یہ بتلا رہا ہے کہ یہ کافروں کی خصوصیت ہے یعنی شفاعت کا غیر نافع ہونا صرف کافروں کے حق میں ہے، مومنین کے حق میں نہیں ہے، بلکہ ان کے حق میں شفاعت نافع ہوگی۔

قولہ ولیس المراد ان تعلیق الحکم الخ آیت مذکورہ کا مفہوم یہ ہے کہ کافروں کے لئے شفاعت مفید نہیں ہے اور یہ مفہوم مطابقی ہے لیکن اس سے یہ معلوم ہوا کہ کافروں کے علاوہ کے لئے یعنی مومنین کے لئے شفاعت مفید ہے اور یہ مفہوم مخالف ہے تو یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ تم آیت مذکورہ ہی سے مومنین کے لئے شفاعت کا مفید ہونا ثابت کرتے ہو اور یہ تو مفہوم مخالف سے استدلال ہے اور معتزلہ اس کے منکر ہیں ان کے یہاں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے اس لئے اس آیت سے استدلال کرنا معتزلہ پر حجت نہ ہوگا۔ شارحؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم نے مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کیا ہے بلکہ کلام کے انداز بیان سے ہم نے استدلال کیا ہے لہٰذا یہ استدلال معتزلہ پر حجت ہوگا۔

ہماری تیسری دلیل حدیث ہے آپ نے فرمایا: **شفاعتی لاھل الکبائر من امتی** یعنی میری شفاعت میری امت کے ان افراد کے لئے ہوگی جو کبائر کے مرتکب ہیں، اس کو ابوداؤد نے بھی روایت کیا ہے اور یہ روایت مشہور بھی ہے، بلکہ متواتر المعنی ہے یعنی روایات الفاظ کے اعتبار سے اگرچہ مختلف ہیں لیکن سب میں یہ قدر مشترک ہے کہ مومنین کی شفاعت ہوگی اور ایسی حدیث علم ویقین کا فائدہ دیتی ہے اس لئے یہ حدیث حجت ہوگی۔

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِمِثْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَّاتَجْزِىْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا وَّلَايُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَّلَاشَفِيْعٍ يُّطَاعُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيْمِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْعُمُوْمِ فِى الْاَشْخَاصِ وَالْاَزْمَانِ وَالْاَحْوَالِ اَنَّهٗ يَجِبُ تَخْصِيْصُهَا بِالْكُفَّارِ جَمْعًا بَيْنَ الْاَدِلَّةِ۔ وَلَمَّا كَانَ اَصْلُ الْعَفْوِ وَالشَّفَاعَةِ ثَابِتًا بِالْاَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْاِجْمَاعِ قَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْعَفْوِ عَنِ الصَّغَائِرِ مُطْلَقًا وَعَنِ الْكَبَائِرِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَبِالشَّفَاعَةِ لِزِيَادَةِ الثَّوَابِ وَكِلَاهُمَا فَاسِدٌ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّ التَّائِبَ وَمُرْتَكِبَ الصَّغِيْرَةِ الْمُجْتَنِبَ عَنِ الْكَبِيْرَةِ لَايَسْتَحِقَّانِ الْعَذَابَ عِنْدَهُمْ فَلَامَعْنٰى لِلْعَفْوِ وَاَمَّا الثَّانِىْ فَلِاَنَّ النُّصُوْصَ دَالَّةٌ عَلَى الشَّفَاعَةِ بِمَعْنٰى طَلَبِ الْعَفْوِ مِنَ الْجِنَايَةِ۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد **واتقوا یوما لا تجزی الخ** اور **وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع**، جیسے سے استدلال کیا ہے، اور تمام اشخاص اور ازمان اور احوال کو عام ہونے پر ان آیات کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد جواب یہ ہے کہ ان آیات کو کفار کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے تمام دلائل کے

درمیان تطبیق دینے کے لئے، اور چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ یعنی کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے اس بناء پر معتزلہ صغائر کو مطلقاً اور کبائر کو توبہ کے بعد معاف کئے جانے کے قائل ہیں اور شفاعت کے قائل ہیں زیادتی ثواب کے لئے، اور دونوں باتیں غلط ہیں: اول تو اس لئے کہ تائب اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے بچتا ہو ان کے نزدیک عذاب کے مستحق ہی نہیں ہیں لہٰذا معاف کئے جانے کا کوئی معنی نہیں، اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت یعنی جرم سے معافی طلب کرنے پر دلالت کرنے والے ہیں۔

تشریح: معتزلہ نے اپنے مذہب پر اس قسم کی آیتوں سے استدلال کیا ہے جس میں صراحۃً شفاعت قبول کئے جانے کی نفی کی گئی ہے مثلاً یہ آیت **واتقوا یوما الخ** یعنی اس دن سے ڈرو، جس دن کوئی شخص کسی شخص کے کچھ بھی کام نہیں آئے گا، دوسری آیت **ولا تقبل منها شفاعة** یعنی کسی کی طرف سے شفاعت قبول نہیں کی جائے گی، تیسری آیت **وما للظالمین من حمیم الخ** یعنی ظالموں کے لئے نہ کوئی جگری دوست ہوگا اور نہ کوئی شفارسی ہوگا کہ اس کی شفارس قبول کی جائے، تو ان سب آیات سے قدرے مشترک یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شفاعت گناہ بخشوانے یا رہائی دلانے کے لئے مفید نہیں ہوگی۔

قوله والجواب بعد تسلیم الخ شارحؒ نے معتزلہ کے اس استدلال کے چار جوابات دیئے ہیں:

(۱) پہلا جواب یہ ہے کہ آیات مذکورہ میں تمام اشخاص مراد نہیں ہیں بلکہ خاص طور سے کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کافر کے کچھ بھی کام نہیں آئے گا اور نہ کسی کافر کے حق میں شفارس قبول کی جائے گی۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں **من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه** یعنی وہ کون شخص ہے جو بغیر اجازت کے اللہ کے سامنے سفارش کر سکے اس سے یہ معلوم ہوا کہ انبیاء وعلماء وغیرہ کو جو شفارس کا حق دیا جائے گا وہ اذن اور اجازت کے بعد ہوگا، تو گویا ایک وقت اور زمانہ وہ ہوگا جبکہ شفاعت کا وجود ہی نہیں ہوگا کیونکہ اس کی اجازت ہی نہیں ہوگی، اور ایک وقت وہ ہوگا کہ شفارس کا وجود ہوگا اور قبول بھی کی جائے گی، تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ آیات مذکورہ میں جو شفاعت کی نفی کی گئی ہے، اس میں زمانہ کی تعمیم نہیں ہے یعنی ہر زمانہ کی نفی نہیں ہے بلکہ بعض زمانہ کی ہے اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ ایک زمانہ اور وقت وہ ہوگا کہ کسی کے حق میں شفارس قبول نہیں ہوگی مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو شفارس کی اجازت ہی نہ ہوگی۔ اور ایک زمانہ میں شفارس قبول کی جائے گی مثلاً وہ وقت جبکہ شفارس کی اجازت ہوگی۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں وقت کی تعمیم نہیں ہے یعنی ہر وقت اور ہر حال میں قبول شفارس کی نفی نہیں ہے بلکہ ایک وقت میں شفارس قبول ہوگی اور ایک وقت میں نہیں ہوگی، مثلاً وزن اعمال کے وقت اور نامۂ اعمال دیئے جانے کے وقت اور پل صراط پر گذرنے کے وقت کوئی کسی کو نہ یاد رکھے گا اور نہ شفارس کرے گا جیسا کہ حدیث شریف میں منقول ہے۔

(۴) چوتھا جواب یہ ہے کہ اگر اس آیت کو تمام اشخاص اور تمام ازمان واوقات کے لئے عام مانو گے اور یہ کہو گے کہ تمام ازمان اور اوقات میں کسی بھی شخص کے لئے شفارس مقبول نہیں ہے تو دلائل میں تعارض ہوگا کیونکہ دوسری جانب شفارس کے

مقبول ہونے پر بھی دلائل موجود ہیں لہٰذا دونوں دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی ضرورت پڑے گی، اور وہ تطبیق وہی ہے جو ہم نے بیان کی ہے کہ جس میں شفارس کی نفی ہے وہ صرف کفار کے حق میں ہے اور جہاں اجازت ہے اس سے مراد مومنین ہیں اور ایسی صورت میں معتزلہ کی پیش کردہ نصوص عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی جس سے استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا۔

ان سب جوابات کا حاصل یہ ہوا کہ اول تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آیت مذکورہ میں تمام اشخاص مراد ہیں بلکہ صرف کفار مراد ہیں اور اگر ہم اس کو بھی تسلیم کرلیں تو اس میں عموم ازمان نہیں ہے اور اگر ہم یہ بھی تسلیم کرلیں تو عموم اوقات نہیں ہے اور اگر اس کو بھی تسلیم کرلیں کہ عموم اوقات بھی ہے تو پھر آخری اور اصلی جواب یہ ہے کہ مثبت اور نافی دلائل کے درمیان تعارض ہو جائے گا اس لئے اس میں تطبیق دینے کی غرض سے یہ کہنا پڑے گا کہ شفارس کی جو نفی ہے یہ صرف کفار کے حق میں ہے۔

قولہ ولما کان اصل العفو الخ معتزلہ کا نظریہ ماقبل میں یہ بیان کیا تھا کہ صغائر کو تو اللہ تعالیٰ معاف کردیں گے کبائر سے بچنے کی صورت میں اور کبائر کو توبہ کے بعد معاف کردیں گے، اور ان کا دوسرا نظریہ یہ بیان کیا تھا کہ وہ شفاعت کا انکار کرتے ہیں لیکن چونکہ شفاعت کا وجود ادلۂ قطعیہ یعنی کتاب وسنت واجماع سے ثابت ہے اس لئے معتزلہ مطلق شفاعت کا انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ گناہ کی معافی اور عذاب سے رہائی کے لئے انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ شفاعت تو ہوگی لیکن گناہوں کی معافی اور عذاب سے رہائی کے لئے نہیں ہوگی بلکہ ثواب میں زیادتی اور ترقی درجات کے لئے ہوگی۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ معافی اور شفاعت کے بارے میں ان کے یہ دونوں نظریئے باطل ہیں: اول تو اس لئے باطل اور غلط ہے کہ ایسا شخص جو کبائر سے بچتا ہو اور صغائر کا ارتکاب کرتا ہو یا کبائر کے ارتکاب کرنے کے بعد توبہ کر چکا ہو، ان کے یہاں عذاب کا مستحق ہی نہیں ہے تو پھر معافی کے کیا معنی؟ کیونکہ معافی کے معنی تو مستحق عذاب سے درگذر کرنا اور اس کو سزا نہ دینا ہے اور یہ معنی یہاں بن نہیں سکتا۔ اور دوسرا نظریہ اس لئے غلط ہے کہ بہت سی نصوص ہیں مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد **شفاعتی لاھل الکبائر من امتی** وغیرہ **ذلک** جو بتلا رہی ہیں کہ شفاعت جو ہوگی وہ صرف زیادتی ثواب یا ترقی درجات کے لئے نہیں ہوگی بلکہ عفو ومغفرت کیلئے بھی ہوگی، اس لئے معتزلہ کا یہ کہنا کہ شفاعت صرف ترقی درجات کے لئے ہوگی سراسر غلط ہے۔

وَاَھْلُ الْکَبَائِرِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ لَایُخَلَّدُوْنَ فِی النَّارِ وَاِنْ مَاتُوْا مِنْ غَیْرِ تَوْبَۃٍ لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ خَیْرًا یَّرَہٗ وَنَفْسُ الْاِیْمَانِ عَمَلُ خَیْرٍ لَایُمْکِنُ اَنْ یُّرٰی جَزَائُہٗ قَبْلَ دُخُوْلِ النَّارِ ثُمَّ یُدْخَلَ النَّارَ لِاَنَّہٗ بَاطِلٌ بِالْاِجْمَاعِ فَتَعَیَّنَ الْخُرُوْجُ مِنَ النَّارِ وَلِقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَعَدَ اللّٰہُ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ وَقَوْلِہٖ تَعَالٰی اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ کَانَتْ لَھُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ مِنَ النُّصُوْصِ الدَّالَّۃِ عَلٰی کَوْنِ الْمُؤْمِنِ اَھْلَ الْجَنَّۃِ مَعَ مَاسَبَقَ مِنَ الْاَدِلَّۃِ الْقَاطِعَۃِ الدَّالَّۃِ عَلٰی اَنَّ الْعَبْدَ لَایَخْرُجُ بِالْمَعْصِیَۃِ عَنِ الْاِیْمَانِ۔ وَاَیْضًا الْخُلُوْدُ فِی

النَّارِ مِنْ اَعْظَمِ الْعُقُوْبَاتِ وَقَدْ جُعِلَ جَزَاءً لِلْكُفْرِ الَّذِيْ هُوَ اَعْظَمُ الْجِنَايَاتِ فَلَوْ جُوْزِيَ بِهٖ غَيْرُ الْكَافِرِ لَكَانَتْ زِيَادَةً عَلٰى قَدْرِ الْجِنَايَةِ فَلَا يَكُوْنُ عَدْلًا۔

ترجمه: اور مومن مرتکب کبائر جہنم میں ہمیشہ نہیں رہیں گے اگر چہ وہ بغیر توبہ مر گئے ہوں اللہ تعالیٰ کے ارشاد کی وجہ سے کہ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا اس کا بدلہ پائے گا، اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ اس کا بدلہ جہنم میں داخل ہونے سے پہلے دیکھے، پھر جہنم میں داخل کیا جائے کیونکہ یہ تو بالاتفاق باطل ہے تو پھر جہنم سے نکلنا متعین ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے مومن مردوں اور مومنہ عورتوں سے جنت کا وعدہ فرمایا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد کی وجہ سے کہ بیشک جو لوگ ایمان لائے اور اچھے کام کیے، ان کے لئے فردوس کے باغات ہیں، اور ان کے علاوہ ایسی نصوص کی وجہ سے جو مومن کے اہل جنت میں سے ہونے پر دلالت کرنے والی ہیں، ان گذشتہ دلائل قطعیہ کے ساتھ جو اس بات پر دلالت کرنے والے ہیں، کہ بندہ گناہ کی وجہ سے ایمان سے نہیں نکلتا اور نیز خلود فی النار سب سے بڑی سزا ہے جو اس کفر کا بدلہ قرار دیا گیا ہے جو سب سے بڑا جرم ہے تو اگر یہ سزا کافر کے علاوہ کسی اور کو دی گئی تو یہ جرم کی مقدار سے زائد سزا ہوگی تو پھر یہ عدل نہ ہوگا۔

تشریح: اہل سنت والجماعۃ کا یہ عقیدہ ہے کہ مومن گناہ کبیرہ کے ارتکاب کے بعد بھی مومن رہتا ہے البتہ مجرم ہو جاتا ہے اب اللہ تعالیٰ کو اختیار ہے چاہے معاف کریں یا سزا دیں پھر اہل سنت یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جن کے جرم کو معاف نہیں کریں گے بلکہ نار جہنم میں داخل کریں گے تو یہ داخلہ دائمی نہیں ہوگا بلکہ عارضی ہوگا اور تطہیر کے لئے ہوگا، پھر ایک مدت کے بعد جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کر دیا جائے گا، اور یہ جنت میں دخول دائمی ہوگا، اور کافر کا جو دخول جہنم میں ہوگا وہ البتہ دائمی ہوگا جس سے نکلنا کبھی نصیب نہیں ہوگا۔

اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ جہنم میں جس کا دخول ہوگا چاہے وہ گنہ گار مومن ہو یا کافر ہو، وہ دخول دائمی ہوگا، ہمارا جو نظریہ ہے اس پر تین دلیلیں پیش کی جارہی ہیں: دو دلائل نقلیہ اور ایک دلیل عقلی۔ پہلی دلیل نقلی یہ آیت ہے **فمن یعمل مثقال الخ** جس میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں کہ جس نے ذرہ برابر بھی نیکی کی ہوگی تو اس کو اس کا بدلہ ملے گا اور نفس ایمان بھی ایک عمل خیر ہے لہٰذا اس کو اس کا بدلہ ملنا چاہئے اور وہ بدلہ ہے دخول جنت اور اس نے جو کچھ برا کام کیا ہے اس کا بھی بدلہ ملنا چاہئے اور اس کا بدلہ ہے دخول نار یعنی جہنم۔ اب اس دونوں عمل کے بدلہ ملنے کی دو صورتیں ہیں: (۱) پہلے ایمان کا بدلہ دینے کے لئے اس کو جنت میں داخل کیا جائے پھر گناہ کی سزا کے لئے جہنم میں داخل کر دیا جائے، (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ پہلے جہنم میں داخل کیا جائے پھر جنت میں۔ پہلی صورت بالاتفاق باطل ہے کیونکہ قرآن کا یہ اعلان ہے کہ جنت کا داخلہ دائمی ہوگا اور اس پر اجماع بھی ہے لہٰذا اب اگر اس کو پہلے جنت میں داخل کریں گے تو پھر اس سے خروج نہیں ہوگا لہٰذا گناہ کا جو بدلہ ہے دخول جہنم وہ اس کو نہیں ملے گا، لہٰذا دوسری صورت متعین ہوگئی اور یہ معلوم ہو گیا کہ پہلے جہنم میں دخول ہوگا پھر اس کے بعد جہنم سے نکال کر جنت میں دخول ہوگا

اس لئے کہ اس نے ایمان لاکر ایک عمل خیر کیا ہے لہٰذا اس کا بدلہ دخول جنت کی صورت میں اس کو مل کر رہے گا پس ثابت ہوگیا کہ مومن مرتکب کبیرہ کا دخول جہنم میں دائمی نہیں ہوگا، بلکہ عارضی ہوگا۔

دوسری دلیل نقلی یہ آیت ہے وعد اللہ المومنین الخ جس میں اللہ تعالیٰ نے مومنین سے جنت کا وعدہ فرمایا ہے اور یہ آیت ہے ان الذین امنوا الخ جس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جو ایمان لایا اور عمل صالح کیا اس کو جنت میں داخل کیا جائے گا اور اس کے علاوہ اور بہت سی آیات ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن کو جنت میں داخل کیا جائے گا اور یہ بات ماقبل میں بیان کی جاچکی ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے نہیں نکلتا بلکہ مومن رہتا ہے لہٰذا جب وہ مومن ہے تو اس کا بھی دخول جنت میں ہوکے رہے گا، اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے گناہ کی سزا کے لئے جہنم میں داخل کیا جائے گا پھر اس سے نکال کر ہمیشہ کے لئے جنت میں داخل کر دیا جائے لہٰذا اس سے بھی ثابت ہوا کہ مومن مرتکب کبیرہ کا دخول جہنم میں دائمی نہیں ہوگا بلکہ عارضی ہوگا۔

قولہ وایضاً الخلود فی النار الخ یہاں سے دلیل عقلی کو بیان کرتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اور مرتکب کبیرہ ایمان سے نہیں نکلتا اور جو کافر ہے وہ ایمان سے خارج ہے، تو یہ دونوں جرم برابر نہیں ہیں بلکہ کافر کا جرم اعلیٰ درجہ کا ہے اور گنہ گار مومن کا جرم کفر سے کمتر اور ادنیٰ درجہ کا ہے، اب اگر اللہ تعالیٰ دونوں کو جہنم میں دائمی طور پر داخل کر دیں تو دونوں کے درمیان برابری لازم آئے گی جو اللہ تعالیٰ کی صفت عدل کے منافی ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ مرتکب کبیرہ کو جہنم میں دائمی طور پر داخل نہیں کریں گے بلکہ عارضی طور پر داخل کریں گے۔

وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ إِلَىٰ اَنَّ مَنْ اُدْخِلَ النَّارَ فَهُوَ خَالِدٌ فِيْهَا لِاَنَّهُ اِمَّا كَافِرٌ اَوْ صَاحِبُ كَبِيْرَةٍ اِذِ الْمَعْصُوْمُ وَالتَّائِبُ وَصَاحِبُ الصَّغِيْرَةِ اِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَيْسُوْا مِنْ اَهْلِ النَّارِ عَلٰى مَا سَبَقَ مِنْ اُصُوْلِهِمْ وَالْكَافِرُ مُخَلَّدٌ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا صَاحِبُ الْكَبِيْرَةِ مَاتَ بِلَا تَوْبَةٍ بِوَجْهَيْنِ۔ اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ يَسْتَحِقُّ الْعَذَابَ وَهُوَ مَضَرَّةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ فَيُنَافِيْ اِسْتِحْقَاقَ الثَّوَابِ الَّذِيْ هُوَ مَنْفَعَةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ وَالْجَوَابُ مَنْعُ قَيْدِ الدَّوَامِ بَلْ مَنْعُ الْاِسْتِحْقَاقِ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ قَصَدُوْهُ وَهُوَ الْاِسْتِيْجَابُ وَاِنَّمَا الثَّوَابُ فَضْلٌ مِّنْهُ وَالْعَذَابُ عَدْلٌ فَاِنْ شَاءَ عَفَا وَاِنْ شَاءَ عَذَّبَهٗ مُدَّةً ثُمَّ يُدْخِلُهُ الْجَنَّةَ اَلثَّانِيْ اَلنُّصُوْصُ الدَّالَّةُ عَلَى الْخُلُوْدِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ وَالْجَوَابُ اَنَّ قَاتِلَ الْمُؤْمِنِ لِكَوْنِهٖ مُؤْمِنًا لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَافِرًا وَكَذَا مَنْ تَعَدّٰى جَمِيْعَ الْحُدُوْدِ وَكَذَا مَنْ اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْئَتُهٗ وَشَمَلَتْهُ مِنْ كُلِّ

جَانِبٍ ا وَلَوْ سُلِّمَ فَالْخُلُوْدُ قَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي الْمُكْثِ الطَّوِيْلِ كَقَوْلِهِمْ سِجْنٌ مُخَلَّدٌ وَلَوْ سُلِّمَ فَمُعَارَضٌ بِالنُّصُوْصِ الدَّالَّةِ عَلٰى عَدَمِ الْخُلُوْدِ كَمَامَرَّ.

ترجمہ: اور معتزلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جو جہنم میں داخل کیا گیا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا اس لئے کہ وہ یا تو کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ ہوگا جو بلا توبہ مرگیا ہو، اس لئے کہ معصوم اور تائب اور مرتکب صغیرہ جبکہ کبائر سے وہ اجتناب کرتا رہا ہو یہ لوگ اہل جہنم میں سے ہیں ہی نہیں جیسا کہ ان کا اصول گذر چکا، اور کافر بالاتفاق مخلد فی النار ہے اور اسی طرح مرتکب کبیرہ بھی جو بلا توبہ مرگیا ہو، دو وجہ سے (مخلد فی النار ہے) اول یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے اور عذاب خالص اور دائمی مضرت کا نام ہے پس وہ اس ثواب کے مستحق ہونے کے منافی ہے جو خالص اور دائمی منفعت کا نام ہے اور اس کا جواب دوام کی قید کا انکار ہے بلکہ اس معنی میں استحقاق کا بھی انکار ہے جس معنی کا انہوں نے ارادہ کیا ہے اور وہی واجب ہونے کا معنی ہے اور ثواب صرف اللہ کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے پس اگر چاہے تو معاف کردے اور اگر چاہے تو اس کو ایک مدت تک عذاب دے پھر اس کو جنت میں داخل کرے۔

(معتزلہ کی) دوسری دلیل وہ نصوص ہیں جو (مرتکب کبیرہ کے) خلود فی النار پر دلالت کرنے والے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص کسی مومن کو قصداً قتل کرے گا تو اس کا بدلہ جہنم ہے، جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے حدود سے تجاوز کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل کرے گا جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص برائی کا ارتکاب کرے اور اس کا گناہ اس کو احاطہ کرلے تو وہی لوگ جہنمی ہیں وہ لوگ اس میں ہمیشہ رہیں گے، اور جواب یہ ہے کہ مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرنے والا کافر ہی ہو سکتا ہے، اسی طرح جو شخص اللہ تعالیٰ کے تمام احکام کی خلاف ورزی کرے اور اسی طرح گناہ جس کا احاطہ کرلیں اور ہر جانب سے اس کو گھیر لیں (وہ کافر ہی ہوگا) اور اگر مان لیا جائے تو لفظ خلود کبھی استعمال کیا جاتا ہے طویل قیام کے معنی میں جیسے اہل عرب کا قول سجن مخلد یعنی لمبی قید، اور اگر مان لیا جائے تو یہ نصوص ان نصوص کے معارض ہے جو عدم خلود پر دلالت کرنے والی ہیں جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح: معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص جہنم میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ کے لئے داخل ہوگا اس لئے کہ دوزخ میں وہی داخل ہوگا جو کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ ہوگا جو بغیر توبہ کے مرگیا ہو، اس لئے کہ معصوم جو گناہ صغیرہ و کبیرہ سے محفوظ ہے اور وہ مرتکب کبیرہ جس نے توبہ کرلی ہو اور وہ مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے بچتا رہا ہو معتزلہ کے اصول پر جہنم کے مستحق ہی نہیں ہیں۔

کافر کے مخلد فی النار ہونے کی دلیل اجماع ہے اور اس کے علاوہ وہ آیات بھی ہیں جس میں ابداً کا لفظ آیا ہے، اور مومن مرتکب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مرگیا ہو اس کے مخلد فی النار ہونے کی دو دلیلیں ہیں: اول دلیل عقلی دوم دلیل نقلی۔ دلیل عقلی یہ ہے کہ

آپ کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ وہ عذاب کا مستحق ہے اور عذاب نام ہے ایسی چیز کا جس میں سو فیصدی مضرت ہو اور مجرم کو تکلیف پہونچانے والا ہو اور یہ چند دنوں کے لئے نہ ہو بلکہ ہمیشہ کے لئے ہو اور ثواب نام ہے خالص اور دائمی منفعت کا یعنی ایسی چیز کا جس میں سو فیصدی نفع ہو اور دائمی ہو لہذا جو عذاب کا مستحق ہوگا اس کو ثواب مل ہی نہیں سکتا۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو عذاب کی تعریف کی ہے وہ اپنے نظریہ کو سامنے رکھ کر کے کی ہے یہ تعریف عذاب کی نہیں ہے اور اس تعریف میں تم نے جو دوام کی قید لگائی ہے یہ غلط ہے ہم کو بالکل تسلیم نہیں اور اس کا غلط ہونا بدیہی ہے جس کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں ہے صحیح تعریف یہ ہے کہ عذاب نام ہے خالص مضرت اور تکلیف دینے والی چیز کا چاہے دائمی ہو یا عارضی۔ چنانچہ اگر کسی کو چند گھنٹے تکلیف پہونچائی جائے تو یہ بھی عذاب ہے اور اگر دس سال تکلیف پہونچائی جائے تو یہ بھی عذاب ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ معتزلہ کا یہ کہنا کہ مرتکب کبیرہ عذاب کا مستحق ہے تو یہاں مستحق کا لفظ ہے اس کے ساتھ ہم بھی شریک ہیں اور اس کو تسلیم کرتے ہیں لیکن مستحق عذاب کا جو معنی معتزلہ بیان کرتے ہیں وہ ہم تسلیم نہیں کرتے اور اس کو ہم مراد نہیں لیتے اس لئے کہ ان کے یہاں استحقاق کے معنی یہ ہیں کہ اس کو عذاب دینا اللہ پر واجب ہے اور ہمارے یہاں استحقاق کا معنی یہ ہے کہ وہ کلی طور پر عذاب کا مستحق ہے لیکن اللہ پر عذاب دینا واجب نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے چاہے تو ایک مدت تک عذاب دے اور اگر چاہے تو عذاب نہ دے اگر عذاب دیں گے تو عین عدل ہوگا اور اگر معاف کردیں گے تو اس کا فضل وکرم ہوگا۔ تو حاصل جواب کا یہ نکلا کہ مرتکب کبیرہ مستحق عذاب تو ہے لیکن یہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے اللہ تعالیٰ کو یہ اختیار ہے کہ اس کے گناہوں کو معاف کر کے شروع ہی سے جنت میں داخل کردے یا اس کو ایک مدت تک عذاب دے کر پھر جنت میں داخل کرے لہذا اس کے صرف مستحق عذاب ہونے سے مخلد فی النار ہونا لازم نہیں آتا۔

قولہ والثانی النصوص الخ یہ معتزلہ کی دوسری دلیل نقلی ہے اور یہ وہ نصوص ہیں جس میں مرتکب کبیرہ کے لئے خلود فی النار ہونے کا اعلان ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد **ومن یقتل مومنا الخ** اور **ومن یعص اللہ ورسولہ الخ** اور **ومن کسب سیئۃ واحاطت الخ** تو مسلمان کو قتل کرنے والا اور اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرنے والا مرتکب کبیرہ ہے اس کے لئے خلود فی النار کا ذکر ہے، اور تیسری آیت میں صراحۃً گناہوں کے ارتکاب کرنے والے کے لئے خلود فی النار کا ذکر ہے۔

شارحؒ نے اس کے کئی جوابات دیئے ہیں: (۱) پہلا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تینوں نصوص کفار کے بارے میں ہیں نہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں، اس لئے کہ پہلی آیت میں جو خلود کا ذکر ہے یہ نفس قتل پر نہیں ہے بلکہ حلال سمجھ کر قتل کرنے پر ہے اور ظاہر ہے کہ کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے اس لئے ایسا شخص کافر ہو جائے گا جس کے لئے خلود فی النار ہونا ہی چاہئے، یا یوں کہا جائے کہ پہلی آیت میں مومنا کا ذکر ہے اور مطلب یہ ہے کہ جو شخص کسی مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے گا تو اس کے لئے خلود فی النار ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی کو مومن ہونے کی وجہ سے اگر قتل کرتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ اس

لئے قتل کر رہا ہے کہ اس کو ایمان مبغوض ہے اور یہ اس کو قبیح سمجھ رہا ہے اور جب اس کو ایمان مبغوض ہے اور اس کو قبیح سمجھ رہا ہے تو یہ کافر ہو جائے گا اور کافر کے لئے خلود فی النار ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

اسی طرح دوسری اور تیسری آیت بھی کفار کے بارے میں ہے اس لئے ومن یتعد حدود الله الخ کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی تمام حدود سے آگے گذر جائے اور اس کے تمام احکام کو چھوڑ دے حتی کہ تصدیق قلبی یعنی ایمان بھی ختم ہو جائے اس کے لئے خلود ہے اور ظاہر بات ہے کہ تصدیق قلبی کو نظر انداز کرنے والا کافر ہوگا، اسی طرح ومن کسب سیئۃ الخ کے معنی یہ ہیں کہ گناہ اس کے ظاہر اور باطن یعنی اعضاء ظاہرہ اور قلب دونوں کو چاروں طرف سے گھیر لے حتی کہ تصدیق قلبی بھی ختم ہو جائے، تو اس کے لئے خلود ہے، اور ظاہر بات ہے کہ جب تصدیق قلبی باقی نہ رہے گی تو وہ یقیناً کافر ہی ہوگا اور کافر کے خلود فی النار ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ پہلے یہ سمجھئے کہ کسی چیز کے اثر کے ظاہر ہونے کے لئے موانع کا ارتفاع ضروری ہوتا ہے اب مطلب سنئے مذکورہ آیات کا مطلب یہ ہے کہ مومن کو قتل کرنا اور دوسرے کبائر کا ارتکاب کرنا اتنا بڑا جرم ہے کہ اس کی سزا خلود فی النار ہونی چاہئے لیکن چونکہ مومن کے پاس ایمان موجود ہے جو مانع بن رہا ہے اس لئے اس کا وہ اثر ظاہر نہیں ہوگا اور اس کے لئے خلود نہیں ہوگا۔

(۳) اور اگر آیات مذکورہ کے وہ سب معانی مراد نہ لئے جائیں بلکہ معتزلہ کی یہ بات مان لی جائے کہ مذکورہ آیات اہل کبائر ہی کے حق میں ہیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ جس طرح خلود کے معنی دوام کے آتے ہیں اسی طرح اس کے معنی مکث طویل کے یعنی لمبی مدت تک قیام کے بھی آتے ہیں، اور اس پر اہل عرب کا محاورہ بھی دلالت کرتا ہے چنانچہ عرب والے بولتے ہیں سجن مخلد یعنی لمبی مدت تک کی قید، لہٰذا آیت میں بھی خلود سے مراد مکث طویل ہوگا اور مرتکب کبیرہ کیلئے جہنم میں دخول دائمی طور پر ثابت کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

(۴) اور اگر خلود دوام ہی کے معنی میں ہو اور مکث طویل کے معنی مراد نہ ہوں تو آخری جواب یہ ہوگا کہ تمہاری پیش کردہ نصوص کے علاوہ اور بہت سی نصوص ایسی بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ کے لئے خلود فی النار نہیں ہے جیسے وعد الله المومنين والمؤمنات جنات اور جیسے فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره لہٰذا وہ نصوص ان نصوص کے معارض ہیں، اور قاعدہ ہے اذا تعارضا تساقطا لہٰذا معتزلہ کا ان آیات سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

وَالْإِيْمَانُ فِي اللُّغَةِ التَّصْدِيْقُ اَيْ إِذْعَانُ حُكْمِ الْمُخْبِرِ وَقَبُوْلُهٗ وَجَعْلُهٗ صَادِقًا اِفْعَالٌ مِنَ الْاَمْنِ كَاَنَّ حَقِيْقَةَ اٰمَنَ بِهٖ اٰمَنَهُ التَّكْذِيْبَ وَالْمُخَالَفَةَ يُعَدّٰى بِاللَّامِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ اِخْوَةِ يُوْسُفَ وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا اَيْ بِمُصَدِّقٍ وَبِالْبَاءِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ عليه السلام

اَلْاِیْمَانُ اَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰہِ اَلْحَدِیْثَ اَیْ تُصَدِّقَ وَلَیْسَتْ حَقِیْقَۃُ التَّصْدِیْقِ اَنْ تَقَعَ فِی الْقَلْبِ نِسْبَۃُ الصِّدْقِ اِلَی الْخَبَرِ اَوِ الْمُخْبِرِ مِنْ غَیْرِ اِذْعَانٍ وَقُبُوْلٍ بَلْ ھُوَ اِذْعَانٌ وَقُبُوْلٌ ذٰلِکَ بِحَیْثُ یَقَعُ عَلَیْہِ اِسْمُ التَّسْلِیْمِ عَلٰی مَا صَرَّحَ بِہٖ الْاِمَامُ الْغَزَالِیْ وَبِالْجُمْلَۃِ الْمَعْنَی الَّذِیْ یُعَبَّرُ عَنْہُ بِالْفَارِسِیَّۃِ بِگَرْوِیْدَنْ ھُوَ مَعْنَی التَّصْدِیْقِ الْمُقَابِلِ لِلتَّصَوُّرِ حَیْثُ یُقَالُ فِیْ اَوَائِلِ عِلْمِ الْمِیْزَانِ اَلْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ وَاِمَّا تَصْدِیْقٌ صَرَّحَ بِذٰلِکَ رَئِیْسُھُمْ اِبْنُ سِیْنَا ۔ فَلَوْ حَصَلَ ھٰذَا الْمَعْنٰی لِبَعْضِ الْکُفَّارِ کَانَ اِطْلَاقُ اِسْمِ الْکَافِرِ عَلَیْہِ مِنْ جِھَۃِ اَنَّ عَلَیْہِ شَیْئًا مِنْ اَمَارَاتِ التَّکْذِیْبِ وَالْاِنْکَارِ کَمَا فَرَضْنَا اَنَّ اَحَدًا صَدَّقَ بِجَمِیْعِ مَا جَاءَ بِہِ النَّبِیُّ ﷺ وَاَقَرَّ بِہٖ وَعَمِلَ وَمَعَ ذٰلِکَ شَدَّ الزُّنَّارَ بِالْاِخْتِیَارِ وَسَجَدَ لِلصَّنَمِ بِالْاِخْتِیَارِ نَجْعَلُہٗ کَافِرًا لِمَا اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ جَعَلَ ذٰلِکَ عَلَامَۃَ التَّکْذِیْبِ وَالْاِنْکَارِ وَتَحْقِیْقُ ھٰذَا الْمَقَامِ عَلٰی مَا ذَکَرْتُ یُسَھِّلُ لَکَ الطَّرِیْقَ اِلٰی حَلِّ کَثِیْرٍ مِّنَ الْاِشْکَالَاتِ الْمُوْرَدَۃِ فِیْ مَسْئَلَۃِ الْاِیْمَانِ

ترجمہ: اورایمان لغت میں تصدیق کا نام ہے یعنی مخبر کی بات کا یقین کر لینا اور اس کو قبول کرنا اور اس کو سچا قرار دینا ہے، افعال کا مصدر ہے، امن سے ماخوذ ہے، گویا کہ آمن بہ کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون اور بے خوف کر دیا، یہ لام کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ یوسفؑ کے بھائیوں کے قول کو نقل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے ارشاد وما انت بمومن لنا میں ہے جو مصدق کے معنی میں ہے، اور وہ باء کے ذریعہ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد الایمان ان تومن باللہ میں ہے جو تصدق کے معنی میں ہے۔ اور تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ خبر یا مخبر کی طرف سچائی کی نسبت دل میں آجائے بغیر یقین اور قبول کے بلکہ وہ اس طرح یقین اور قبول کر لینا ہے جس پر لفظ تسلیم صادق آئے جیسا کہ امام غزالیؒ نے اس کی صراحت کی ہے۔ بہر حال جس معنی کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کرتے ہیں وہی اس تصدیق کا معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے اس لئے کہ علم منطق کے شروع میں بیان کیا جاتا ہے کہ علم تصور ہوگا یا تصدیق اس کی صراحت کی ہے مناطقہ کے رئیس ابن سینا نے، پس اگر یہ معنی کسی کافر کو حاصل ہو تو اسی پر کافر کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب اور انکار کی کوئی علامت ہوگی جیسا کہ ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اس کو تسلیم کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل بھی کرتا ہے، اور اس کے باوجود اپنے اختیار سے زنار باندھتا ہے اور اپنے اختیار سے بت کو سجدہ کرتا ہے تو ہم اس کو اس وجہ سے کافر قرار دیں گے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چیزوں کو تکذیب وانکار کی علامت قرار دیا ہے، اور اس مسئلہ کی تحقیق جس انداز پر میں نے کی ہے تمہارے لئے بہت سے ان اشکالات کے حل کا راستہ آسان

کردے گا جو ایمان کے مسئلہ میں وارد کیے جاتے ہیں۔

تشریح: اب یہاں سے ایمان کی حقیقت اور اس کے معنی شرعی بیان کیے جا رہے ہیں اہل سنت والجماعت کے نظریہ کے مطابق ایمان کی حقیقت کیا ہے اس کو اس عبارت میں بیان کیا گیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایمان کے لغوی معنی تصدیق کے آتے ہیں، اور تصدیق اس کو کہتے ہیں کہ کسی بھی مخبر کی بات کا سننے والا یقین کرلے اور اس کو قبول بھی کرے اور یہ بھی کہہ دے کہ تم سچے ہو اور جو کچھ کہہ رہے ہو وہ سو فیصد صحیح ہے خواہ مخبر نبی ہو یا غیر نبی۔ اور شرع میں ایمان اس کو کہتے ہیں کہ خاص طور سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جو احکامات اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے ہیں اس کی ایک ایک کرکے تصدیق کرنا تو ایمان شرعی کے لئے بھی تصدیق کا ہونا ضروری ہے، بہر حال ایمان لغوی اور ایمان شرعی دونوں کے معنی ایک ہی ہیں، یعنی تصدیق فرق صرف اطلاق اور تقیید کا ہے کہ لغوی میں مخبر عام ہے خواہ نبی ہو یا غیر نبی اور شرعی میں خاص طور سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں۔

ایمان باب افعال کا مصدر ہے اس کے لغوی معنی ہیں مطمئن کردینے کے، جب کوئی خبر دیتا ہے تو اس کو یہ بھی احتمال رہتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ وہ میری بات کو جھٹلادے لیکن جب وہ اس پر ایمان لاکر اس کی تصدیق کردیتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ تم مطمئن رہو اور مجھ سے کچھ اندیشہ نہ کرو میں تمہاری تکذیب اور مخالفت نہیں کروں گا۔

لفظ ایمان کا دو طرح پر استعمال ہوتا ہے: (۱) متعدی باللام، (۲) متعدی بالباء، یعنی اس کا صلہ کبھی لام آتا ہے اور یہ بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے، جیسا کہ یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے اپنے باپ یعقوب علیہ السلام سے کہا تھا **ما انت بمومن لنا** یعنی آپ ہماری بات کی تصدیق نہیں کریں گے، اور اس کا صلہ کبھی باء آتا ہے یعنی بواسطہ باء متعدی ہوتا ہے جیسے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے **الایمان ان تومن باللہ** اس میں تومِنَ تُصدِّقَ کے معنی میں ہے۔ بہر حال ایمان کے لغوی معنی بھی تصدیق کے آتے ہیں ورنہ تصدیق کے ساتھ ایمان کی تفسیر کرنا صحیح نہ ہوتا اس پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ اہل کتاب خوب اچھی طرح جانتے تھے کہ آپ نبی آخر الزماں ہیں اور قلبی طور پر آپ کی تصدیق بھی کرتے تھے جیسا کہ آیات قرآنیہ اس پر دلالت کرتی ہیں لہٰذا جب ان کے اندر تصدیق پائی گئی تو ان کو مومن کہنا چاہئے حالانکہ وہ مومن نہیں ہیں اس سے معلوم ہوا کہ شریعت میں ایمان صرف تصدیق کا نام نہیں ہے۔ شارحؒ نے اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ ایمان نام ہے تصدیق کا اور تصدیق اس علم یقینی کو کہتے ہیں جو بالاختیار اور بالارادہ ہو جس کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کرتے ہیں کہ دوسرے کی بات کے سامنے اپنے ارادہ کو چھوڑ دے اور اس کی بات کو دل وجان سے تسلیم اور قبول کرلے، اور یہ ایمان کفار اور اہل کتاب کے پاس نہیں تھا اس لئے کہ ان کو جو تصدیق حاصل تھی وہ بلا ارادہ تھا اس لئے کہ ہر تصدیق کے لئے ارادہ کا ہونا ضروری نہیں بلکہ بعض مرتبہ تصدیق بلا ارادہ بھی ہوتی ہے اور اہل کتاب کو ایسی ہی تصدیق حاصل تھی لہٰذا اس پر ایمان کا اطلاق نہیں ہوگا اور ان کو مومن نہیں کہا جائے گا۔

اور اگر کوئی کافر یہ کہتا ہے کہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہوں اور اس کو دل وجان سے قبول کرتا ہوں اور عمل بھی کرتا ہوں تو اس کو جو کافر کہا جائے گا تو اس وجہ سے نہیں کہ ایمان تصدیق کا نام نہیں ہے بلکہ اس

وجہ سے کہ اس پر تکذیب اور انکار کی علامت ہے اور وہ ایسا کام کرتا ہے جس کو شریعت نے منافی تصدیق قرار دیا ہے مثلاً یہ کہ وہ اپنے اختیار سے گلے میں زنار باندھتا ہے جو کفار کا شعار ہے یا اختیاری طور پر بت کو سجدہ کرتا ہے اور یہ چیزیں جبکہ بغیر جبر و اکراہ کے ہو تکذیب و انکار کی علامت ہے اور جس تصدیق کے ساتھ تکذیب و انکار کی علامت ملی ہو وہ کالعدم ہوتی ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اس وجہ سے ہم اس کو کافر ہی کہیں گے۔

قوله وتحقيق هذا المقام: مطلب یہ ہے کہ میں نے جس تفصیل سے ایمان کی تشریح و توضیح کی ہے اس سے وہ تمام اشکالات بآسانی حل ہو جاتے ہیں جو مسئلہ ایمان میں پیش کئے جاتے ہیں۔

وَاِذَا عَرَفْتَ حَقِيْقَةَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ فَاعْلَمْ اَنَّ الْاِيْمَانَ فِي الشَّرْعِ هُوَ التَّصْدِيْقُ بِمَا جَاءَ بِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَىْ تَصْدِيْقُ النَّبِيِّ بِالْقَلْبِ فِيْ جَمِيْعِ مَا عُلِمَ بِالضَّرُوْرَةِ مَجِيْئُهٗ بِهٖ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰى اِجْمَالاً فَاِنَّهٗ كَافٍ فِي الْخُرُوْجِ عَنْ عُهْدَةِ الْاِيْمَانِ وَلَا تَنْحَطُّ دَرَجَتُهٗ عَنِ الْاِيْمَانِ التَّفْصِيْلِيِّ فَالْمُشْرِكُ الْمُصَدِّقُ بِوُجُوْدِ الصَّانِعِ وَصِفَاتِهٖ لَا يكونُ مؤمناً الا بِحَسْبِ اللُّغَةِ دونَ الشرعِ لِاِخْلَالِهٖ بِالتَّوْحِيْدِ واليه الاشارة بقوله تعالىٰ وما يُؤْمِنُ اكثرهم بالله وهم مشركون وَالْاِقْرَارُ بِهٖ اَىْ بِاللِّسَانِ اِلَّا اَنَّ التَّصْدِيْقَ رُكْنٌ لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ اَصْلاً وَالْاِقْرَارُ قَدْ يَحْتَمِلُهٗ كَمَا فِيْ حَالَةِ الْاِكْرَاهِ فَاِنْ قِيْلَ قَدْ لَا يَبْقَى التَّصْدِيْقُ كَمَا فِيْ حَالَةِ النَّوْمِ وَالْغَفْلَةِ قُلْنَا اَلتَّصْدِيْقُ بَاقٍ فِي الْقَلْبِ وَالذُّهُوْلُ اِنَّمَا هُوَ عَنْ حُصُوْلِهٖ وَلَوْ سُلِّمَ فَالشَّارِعُ جَعَلَ الْمُحَقَّقَ الَّذِيْ لَمْ يَطْرَ عَلَيْهِ مَا يُضَادُّهٗ فِيْ حُكْمِ الْبَاقِيْ حَتّٰى كَانَ الْمُؤْمِنُ اِسْمًا لِمَنْ اٰمَنَ فِي الْحَالِ اَوْ فِي الْمَاضِيْ وَلَمْ يَطْرَ عَلَيْهِ مَا هُوَ عَلَامَةُ التَّكْذِيْبِ هٰذَا الَّذِيْ ذَكَرَهٗ مِنْ اَنَّ الْاِيْمَانَ هُوَ التَّصْدِيْقُ وَالْاِقْرَارُ مَذْهَبُ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ اخْتِيَارُ الْاِمَامِ شَمْسِ الْاَئِمَّةِ وَفَخْرِ الْاِسْلَامِ

ترجمہ: اور جب تم تصدیق کا حقیقی معنی جان چکے تو اب یہ بھی جان لو کہ ایمان شریعت میں ان باتوں کی تصدیق ہے جو آپ اللہ تعالیٰ کے پاس سے لائے ہیں، یعنی ان تمام باتوں میں نبی کی دل سے اجمالی طور پر تصدیق کرنا ہے جن کو آپ کا اللہ کے پاس سے لانا یقینی طور پر معلوم ہے، کیونکہ یہ اجمالی ایمان ایمان کی ذمہ داری سے باہر آنے میں کافی ہے اور اس کا مرتبہ تفصیلی ایمان سے کم نہیں ہے پس صانع کے وجود اور اس کی صفات کی تصدیق کرنے والا مشرک صرف لغت کے اعتبار سے مومن ہوگا شریعت کے اعتبار سے نہیں، اس کے توحید میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے اور اسی کی طرف اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں: وما یومن اکثرھم باللہ الا وھم مشرکون.

اور زبان سے اقرار کرنا ہے مگر یہ کہ تصدیق ایسا رکن ہے تو بالکل ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار کبھی اس

کا احتمال رکھتا ہے جیسے کہ اکراہ کی حالت میں، پس اگر کہا جائے کہ بعض دفعہ تصدیق باقی نہیں رہتی جیسے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں ہم جواب دیں گے کہ تصدیق دل میں باقی رہتی ہے اور غفلت اس کے حصول سے ہے اور اگر مان لیا جائے تو شریعت نے اس ثابت اور موجود چیز کو جس پر اس کے منافی چیز طاری نہ ہوئی ہو باقی کے حکم میں رکھا ہے حتی کہ مومن اس شخص کا نام ہے جو اس وقت ایمان لایا ہو، یا ماضی میں ایمان لایا ہو اور اس پر کوئی ایسی چیز نہ طاری ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہے یہ جو ذکر کیا ہے کہ ایمان وہی تصدیق اور اقرار کا مجموعہ ہے، بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی امام شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام کا پسندیدہ ہے۔

تشریح: یہاں پر مصنفؒ نے ایمان کا شرعی معنی بیان کیا ہے، ایمان شرعی کے بارے میں پانچ مذاہب ہیں جن کو شارحؒ نے تفصیل سے بیان کیا ہے: پہلا مذہب بعض علماء اہل سنت والجماعت کا ہے جو شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدویؒ کا پسند کردہ ہے، کہ ایمان دو جزء سے مرکب ہے: (۱) تصدیق قلبی، (۲) اقرار باللسان یعنی ایمان تصدیق اور اقرار کے مجموعہ کا نام ہے۔

دوسرا مذہب جمہور محققین کا ہے جن میں امام اعظم ابوحنیفہ بھی ہیں اور جو شیخ ابومنصور ماتریدی کا پسند فرمودہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان شرط ہے دنیا میں احکام کو جاری کرنے کے لئے۔

تیسرا مذہب بعض قدریہ کا ہے کہ ایمان ما جاء به النبی صلی الله علیه وسلم کی معرفت کا نام ہے۔

چوتھا مذہب کرامیہ کا ہے کہ ایمان صرف اقرار کا نام ہے۔

پانچواں مذہب جمہور محدثین وفقہاء ومتکلمین اور معتزلہ اور خوارج کا ہے کہ ایمان مرکب ہے تین اجزاء سے تصدیق قلبی، اقرار باللسان اور عمل بالارکان۔

متن کی عبارت میں پہلا مذہب بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان شرعی دو جزء سے مرکب ہے، پہلا جزء تصدیق قلبی ہے، یعنی اجمالی طور پر ان تمام احکامات کو دل سے سچا جاننا اور ماننا جس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے پاس سے لائے ہیں، مصنفؒ نے اس بات کو مجملاً بیان کیا ہے لیکن متکلمین نے اس کی قدرے تفصیل کی ہے کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کردہ احکامات کی دو قسمیں ہیں: بعض تو وہ ہیں جو صراحۃً کتاب اللہ میں موجود ہیں اور بعض وہ ہیں جس کو آپ نے اپنے اجتہاد سے بیان فرمایا ہے تو جمہور یہ کہتے ہیں کہ جو احکام ایسے ہیں کہ اس کا من جانب اللہ ہونا دلیل قطعی اور یقینی سے ثابت ہے اس کی تصدیق کرنا ایمان کا جزء ہے لیکن وہ احکام جس کو آپ نے اپنے اجتہاد سے بیان فرمایا ہے اور اس کے منجانب اللہ ہونے کا یقین نہیں ہے بلکہ ظن غالب ہے اس کی تصدیق کرنا ضروری نہیں ہے، مثلاً جب آپ غزوہ بدر میں لڑائی کے لئے نکلے تو ایک مقام پر پہونچ کر آپ نے فرمایا کہ اس جگہ پانی ہے یہاں قیام کیا جائے تو صحابہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر یہ اللہ کا حکم ہے تو ہم ماننے کے لئے تیار ہیں لیکن اگر یہ اللہ کا حکم نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ آگے چل کر وہاں جو پانی ہے وہاں قیام کیا جائے اس لئے کہ اس صورت میں کافر کو پانی نہیں ملے گا، تو ان کو تکلیف ہوگی، تو دیکھئے صحابہ یہ جانتے ہیں کہ آپ کے بعض

احکام اپنے اجتہاد سے ہوتے ہیں جن کی تابعداری ہم پر ضروری نہیں ہے۔

اور بعض متکلمین نے اس کی تفصیل یوں کی ہے کہ ایمان نام ہے فقط ان احکامات کی تصدیق کرنے کا جو مشہور بین الناس ہیں، لیکن جو چھوٹے چھوٹے مسائل ہیں ان کی تصدیق ضروری نہیں ہے اور الناس سے مراد خواص اور علماء ہیں، اور ایمان کا دوسرا جزء اقرار باللسان ہے، لیکن اس کے ساتھ دونوں جزوں میں فرق ہے وہ یہ کہ تصدیق قلبی ایمان کا اصلی جزء ہے کہ ہر حالت میں ضروری ہے کسی بھی حالت میں ساقط نہیں ہوتا اور اقرار باللسان ایمان کا زائد جزء ہے کہ یہ بعض اوقات میں ساقط ہو جاتا ہے مثلاً جبر و اکراہ کی صورت میں۔ چناں چہ اگر کوئی شخص دل سے تصدیق کرتا ہے اور اقرار بھی کرتا ہے، اور ایک کافر اس کو کلمات کفریہ کے کہنے پر مجبور کرتا ہے جس کی وجہ سے یہ اس کا تلفظ کر دیتا ہے لیکن دل اس کا مطمئن ہے تصدیق قلبی میں کوئی فرق نہیں آیا ہے تو وہ مومن رہے گا۔

قولہ فانہ کاف الخ مطلب یہ ہے کہ ایک ہے ایمان اجمالی کہ مثلاً یہ کہے کہ جتنے احکامات اللہ کے ہیں ان سب پر میں ایمان لاتا ہوں اور ایک ہے ایمان تفصیلی کہ فلاں فلاں چیز پر ایمان لاتا ہوں تو اس سلسلہ میں شارحؒ اول یہ بیان کرتے ہیں کہ قبول ایمان کا جو فریضہ عائد ہے وہ ایمان اجمالی سے ادا ہو جائے گا دوسرے یہ بیان کرتے ہیں کہ دو شخص ہیں جو ایمان لاتے ہیں ایک کی زبان پر ایمان مجمل آتا ہے اور ایک کی زبان پر ایمان مفصل جاری ہوتا ہے تو دونوں برابر درجہ کے مومن کہلائیں گے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

قولہ فالمشرک المصدق الخ جب ایمان شرعی کی حقیقت جمیع ماجاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق ہے جس میں توحید بھی داخل ہے لہٰذا اگر کوئی مشرک صانع کے وجود کی اور اس کے صفات کی تصدیق کرتا ہے تو لغت کے اعتبار سے وہ مومن کہلائے گا لیکن اصطلاح شرع کے اعتبار سے اس کو مومن نہیں کہیں گے اس لئے کہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے اور اس میں توحید مکمل طریقہ سے موجود نہیں ہے۔

قولہ فان قیل قد لا یبقی التصدیق الخ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص کو تصدیق قلبی حاصل ہے اور پھر اس کے بعد اس پر بیہوشی طاری ہوگئی تو اس حالت بے ہوشی میں تصدیق قلبی باقی نہیں ہے اس لئے کہ اس کا ارادہ نہیں ہے اسی طرح نیند کی حالت میں بھی ارادہ نہیں ہوتا لہٰذا اس حالت میں بھی تصدیق قلبی نہیں پائی گئی، حالانکہ ایمان تصدیق قلبی ہی کا نام ہے لہٰذا اس کو مومن نہ رہنا چاہئے بلکہ کافر ہو جانا چاہئے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ بیہوشی اور نیند کی حالت میں بھی تصدیق قلبی باقی رہتی ہے ختم نہیں ہوتی بلکہ توجہ ختم ہو جاتی ہے اور ہم کو ذہول ہو جاتا ہے کہ ہم کو تصدیق حاصل ہے یا نہیں؟ اور اگر ہم یہ تھوڑی دیر کے لئے تسلیم کرلیں کہ نیند کی حالت میں تصدیق قلبی ختم ہو جاتی ہے اس لئے کہ ارادہ اور اختیار ختم ہو جاتا ہے تو پھر اس کا دوسرا جواب یہ ہوگا کہ وہ تصدیق جو ایک مرتبہ حاصل ہو چکی ہے اور وجود میں آچکی ہے اس کو شارع نے اس وقت تک باقی سمجھا ہے جب تک کہ ان کے منافی کوئی چیز یعنی

تکذیب نہ پائی جائے، اور نینداور بیہوشی کی حالت میں تصدیق کے منافی کوئی چیز نہیں پائی جاتی اس لئے اس تصدیق کو باقی سمجھا جائے گا اور کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، جواب کا حاصل یہ نکلا کہ تصدیق کا ایک وجود ہے شرعاً یعنی ایک شخص جب ایمان لے آیا تو اب جب تک وہ ایسی چیز کا ارتکاب نہیں کرے گا جو تکذیب کی علامت ہے اس وقت تک اس کو مومن ہی سمجھا جائے گا اور نینداور بیہوشی کی حالت میں تکذیب کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی اس لئے اس کو مومن ہی کہا جائے گا۔

قولہ وهذا الذی ذکره الخ مطلب یہ ہے کہ یہ مذہب جو متن کی عبارت میں بیان کیا گیا ہے کہ ایمان دو جزء کا نام ہے: (۱) تصدیق قلبی (۲) اور اقرار کا یہ مذہب شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی کا ہے۔

وَذَهَبَ جُمْهُوْرُ الْمُحَقِّقِيْنَ اِلٰى اَنَّهُ هُوَ التَّصْدِيْقُ بِالْقَلْبِ وَاِنَّمَا الْاِقْرَارُ شَرْطٌ لِاِجْرَاءِ الْاَحْكَامِ فِي الدُّنْيَا لِمَا اَنَّ تَصْدِيْقَ الْقَلْبِ اَمْرٌ بَاطِنٌ لَابُدَّ لَهُ مِنْ عَلَامَةٍ فَمَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهٖ وَلَمْ يُقِرَّ بِلِسَانِهٖ فَهُوَ مُؤْمِنٌ عِنْدَ اللّٰهِ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا فِيْ اَحْكَامِ الدُّنْيَا وَمَنْ اَقَرَّ بِلِسَانِهٖ وَلَمْ يُصَدِّقْ بِقَلْبِهٖ كَالْمُنَافِقِ فَبِالْعَكْسِ وَهٰذَا هُوَ اخْتِيَارُ الشَّيْخِ اَبِيْ مَنْصُوْرٍ۔ وَالنُّصُوْصُ مُعَاضِدَةٌ لِذٰلِكَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى اُولٰئِكَ كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ وَقَالَ النَّبِيُّ صلی الله علیه و سلم اَللّٰهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِيْ عَلٰى دِيْنِكَ وَقَالَ صلی الله علیه و سلم لِاُسَامَةَ حِيْنَ قَتَلَ مَنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ هَلَّا شَقَقْتَ قَلْبَهٗ۔

ترجمہ: اور جمہور محققین کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی ہے اور اقرار تو صرف دنیا میں احکام کو جاری کرنے کے لئے شرط ہے اس لئے کہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے اس کے لئے کوئی علامت ضروری ہے پس جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مومن ہے اگر چہ دنیا کے احکام کے اعتبار سے مومن نہ ہو، اور جو اپنی زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق تو وہ اس کے برعکس ہے اور یہی مذہب شیخ ابو منصور کا پسندیدہ ہے اور نصوص اس مذہب کی تائید کر رہی ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا **اولئک کتب الخ** یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں ایمان کو راسخ کر دیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا **وقلبه مطمئن بالایمان** یعنی دراں حالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا **ولما یدخل الایمان الخ** یعنی ابھی تم لوگوں کے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے اللہ میرے دل کو اپنے دین پر جمادے اور حضرت اسامہ سے کہا جس وقت انہوں نے لا الٰہ الا اللّٰہ پڑھنے والے کو قتل کر ڈالا تھا، کہ تو نے اس کے دل کو کیوں نہ چیر ڈالا۔

تشریح: ایمان شرعی کی حقیقت کے بارے میں جمہور محققین کا مذہب یہ ہے کہ ایمان اصل میں تصدیق قلبی کا نام ہے لیکن اقرار باللسان اس کے لئے ضروری ہے تاکہ اس کو مومن سمجھ کر دنیا میں اس پر احکام المسلمین کو جاری کر سکیں اور مسلمانوں جیسا معاملہ کر

سکیں مثلاً اس کے پیچھے نماز پڑھنا، اور مرنے کے بعد اس کی نماز جنازہ پڑھنا، اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنا وغیرہ وغیرہ، اس لئے کہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ شی ہے اس کا علم ہم کو اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ وہ زبان سے اقرار کرے اس لئے اقرار باللسان دنیا میں احکام المسلمین جاری کرنے کے لئے شرط ہے۔

اور جب ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے تو اگر کوئی شخص دل سے تصدیق کرتا ہے لیکن زبان سے اقرار نہیں کرتا تو وہ عند اللہ مومن ہے لیکن عند الناس کافر ہے اس پر دنیا میں مسلمانوں کے احکام جاری نہیں ہوں گے، اور اگر کوئی شخص صرف زبان سے اقرار کرتا ہے لیکن دل سے تصدیق نہیں کرتا ہے تو وہ عند اللہ کافر ہے اور عند الناس مومن ہے جیسے کہ منافق ہوتا ہے کہ عند اللہ وہ کافر ہے لیکن عند الناس مومن ہے اس پر دنیا میں مسلمانوں کے احکام جاری کئے جاتے ہیں، اور یہی مذہب شیخ ابو منصور وغیرہ کا ہے جس کی بہت سی آیات واحادیث سے تائید ہوتی ہے، اور یہی ثابت ہوتا ہے کہ ایمان کا صرف ایک ہی جزء ہے یعنی تصدیق قلبی، کیونکہ ان نصوص سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ قلب ہی ایمان کا محل ہے۔ اور ایمان فعل قلب کا نام ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ فعل قلب صرف تصدیق ہے پس ثابت ہوا کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اولـئـک کتـب فـی قـلـوبهم الایمان اور اسی طرح دوسری آیات واحادیث ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قلب ہی ایمان کا محل ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ایمان قلب کا فعل ہے اور قلب کا فعل تصدیق ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ ایمان کا صرف ایک ہی جزء ہے یعنی تصدیق قلبی ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ایک واقعہ یہ ہے کہ ایک لڑائی میں جب ایک کافر گھیرے میں آگیا تو اس نے کلمہ پڑھ لیا اس کے باوجود حضرت اسامہؓ نے اس کو قتل کر دیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کا علم ہوا تو ناراضگی ظاہر کرتے ہوئے آپ نے حضرت اسامہ سے فرمایا هلا شققت قلبه آپ کی ناراضگی کی وجہ یہ تھی کہ اقرار باللسان کی وجہ سے وہ جاں بخشی کا مستحق تھا مگر حضرت اسامہ سے چوک ہوگئی اور انہوں نے اس کو قتل کر دیا اس سے معلوم ہوا کہ اقرار باللسان دنیا میں مسلمانوں کے احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ نَعَمْ اَلْإِيْمَانُ هُوَ التَّصْدِيْقُ لٰكِنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ لَايَعْرِفُوْنَ مِنْهُ إِلَّا التَّصْدِيْقَ بِاللِّسَانِ وَالنَّبِيُّ عليه السلام وَأَصْحَابُهُ كَانُوْا يَقْنَعُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ وَيُحَكِّمُوْنَ بِإِيْمَانِهٖ مِنْ غَيْرِ اِسْتِفْسَارٍ عَمَّا فِيْ قَلْبِهٖ قُلْتُ لَاخِفَاءَ فِيْ أَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي التَّصْدِيْقِ عَمَلُ الْقَلْبِ حَتّٰى لَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ وَضْعِ لَفْظِ التَّصْدِيْقِ لِمَعْنًى أَوْ وَضْعَهٗ لِمَعْنًى غَيْرِ التَّصْدِيْقِ الْقَلْبِيِّ لَمْ يَحْكُمْ أَحَدٌ مِّنْ أَهْلِ اللُّغَةِ وَالْعُرْفِ بِأَنَّ الْمُتَلَفِّظَ بِكَلِمَةِ صَدَّقْتُ مُصَدِّقٌ لِلنَّبِيِّ عليه السلام مُؤْمِنٌ بِهٖ ولهٰذا صَحَّ نَفْيُ الايمان عن بعض الْمُقِرِّيْنَ بِاللِّسَانِ قال الله تعالىٰ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّٰهِ وباليوم الأخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالىٰ وَقَالَتِ الاعراب آمَنَّا قل لم تُؤْمِنُوْا ولٰكِنْ قُوْلُوْا أَسْلَمْنَا وَأَمَّا الْمُقِرُّ بِاللِّسَانِ وَحْدَهٗ فَلَا نِزَاعَ فِيْ

اَنَّهٗ یُسَمّٰی مُؤْمِنًا لُغَةً وَتَجْرِیْ عَلَیْهِ اَحْکَامُ الْاِیْمَانِ ظَاهِرًا اَوْاِنَّمَا النِّزَاعُ فِیْ کَوْنِهٖ مُؤْمِنًا فِیْمَا بَیْنَهٗ وَبَیْنَ اللّٰهِ تَعَالٰی وَالنَّبِیُّ صلی الله علیه و سلم وَمَنْ بَعْدَهٗ کَمَا کَانُوْا یُحْکِمُوْنَ بِاِیْمَانِ مَنْ تَکَلَّمَ بِکَلِمَةِ الشَّهَادَةِ کَانُوْا یُحْکِمُوْنَ بِکُفْرِ الْمُنَافِقِ فَدَلَّ عَلٰی اَنَّهٗ لَایَکْفِیْ فِیْ الْاِیْمَانِ فِعْلُ اللِّسَانِ وَاَیْضًا الْاِجْمَاعُ مُنْعَقِدَةٌ عَلٰی اِیْمَانِ مَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهٖ وَقَصَدَ الْاِقْرَارَ بِاللِّسَانِ وَمَنَعَهٗ مِنْهُ مَانِعٌ مِّنْ خَرَسٍ وَنَحْوِهٖ فَظَهَرَ اَنْ لَیْسَتْ حَقِیْقَةُ الْاِیْمَانِ مُجَرَّدَ کَلِمَتَیِ الشَّهَادَةِ عَلٰی مَازَعَمَتِ الْکَرَّامِیَّةُ ۔

ترجمہ :اور اگر تم کہو کہ ہاں ایمان صرف تصدیق ہے لیکن اہل لغت اس سے صرف تصدیق باللسان سمجھتے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ ایمان لانے والے کی طرف سے کلمہ شہادت پڑھ لینے کو کافی سمجھتے تھے اور اس کے دل کی بات دریافت کئے بغیر اس کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے، تو میں کہوں گا کہ اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ تصدیق میں معتبر قلب کا فعل ہے یہاں تک کہ اگر ہم لفظ تصدیق کا کسی بھی معنی کے لئے وضع نہ کیا جانا (یعنی مہمل ہونا) یا تصدیق قلبی کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کیا جانا فرض کرلیں تو لغت اور عرف والوں میں سے کوئی بھی یہ فیصلہ نہ کرے گا کہ لفظ صَدَّقْتُ کہنے والا نبی کا مصدق اور آپ پر ایمان لانے ولا ہے اور اسی وجہ سے بعض اقرار باللسان کرنے والوں سے ایمان کی نفی صحیح ہوئی اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور بعض لوگ ایسے ہیں جو زبان سے اقرار کرتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لائے حالانکہ وہ ایمان لانے والے نہیں ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اور اعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے آپ فرمادیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے البتہ یہ کہو کہ ہم نے ظاہری اطاعت کرلی ہے، رہا صرف اقرار باللسان کرنے والا، تو اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ اس کو لغت کے اعتبار سے مومن کہا جاتا ہے اور اس پر ظاہری ایمان کے احکام جاری ہوتے ہیں اور نزاع صرف اس کے عند اللہ مومن ہونے کے بارے میں ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد کے حضرات جس طرح اس شخص کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے جو کلمہ شہادت کا تلفظ کرے اسی طرح سے منافق کے کفر کا بھی حکم لگاتے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مومن ہونے کے سلسلہ میں صرف فعل لسان کافی نہیں ہے، نیز اجماع اس شخص کے مومن ہونے پر منعقد ہے جو دل سے تصدیق کرے اور اقرار باللسان کا ارادہ کرے، مگر اقرار سے کوئی مانع ہو مثلاً گونگا وغیرہ ہونا، تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایمان کی حقیقت محض شہادتین کے کلمے نہیں ہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں۔

تشریح: تیسرا مذہب کرامیہ کا ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے، شارحؒ نے ان کی دلیل کو اعتراض کی صورت میں ذکر کرکے اس کا جواب بھی دیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان فعل لسان نہیں ہے بلکہ فعل قلب ہے، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ

اہل سنت کے یہاں ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے جو فعل قلب ہے اس پر معترض کہتا ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ ایمان نام ہے تصدیق بما جاء به النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم کا لیکن یہ کہنا کہ یہ قلب کا فعل ہے زبان کا نہیں ہے، ہم کو تسلیم نہیں اس لئے کہ تصدیق قلب کا فعل نہیں ہے بلکہ زبان کا فعل ہے دلیل یہ ہے کہ لغت میں لفظ تصدیق کے معنی تصدیق باللسان ہی کے آتے ہیں جس کو اقرار کہا جاتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ لغت میں ایمان کے معنی اقرار ہی کے ہیں جو زبان کا فعل ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام صحابہ کا یہ معمول تھا کہ اگر کوئی شخص مجلس میں آکر کلمہ توحید پڑھ لیتا تھا تو وہ مسلمان سمجھا جاتا اور اس کے دل کے بارے میں تحقیق نہیں کی جاتی کہ اس کے دل میں بھی تصدیق ہے یا نہیں بلکہ اس کے زبانی اقرار کو کافی سمجھتے تھے، تو ایک طرف صرف اقرار پر ایمان ہونے کا فیصلہ کرنا اور دوسری طرف دل کے بارے میں تحقیق نہ کرنا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تصدیق زبان کا فعل ہے اور ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہے۔

شارحؒ نے ان کی پہلی دلیل کا جواب یہ دیا کہ جس طرح یہ طے شدہ بات ہے کہ ایمان تصدیق بما جاء به النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم کا نام ہے اسی طرح یہ بھی طے شدہ ہے کہ تصدق قلب کا فعل ہے زبان کا فعل نہیں ہے اس لئے کہ تصدیق باب تفعیل کا مصدر ہے جس کی ایک خاصیت نسبت ہے اس اعتبار سے اگر کوئی کہے صدقتُ زیداً تو اس کے معنی ہوں گے میں نے صدق کی نسبت زید کی طرف کی اب ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہم تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ لفظ تصدیق مہمل ہے لہٰذا مہمل ہونے کی صورت میں اگر کوئی کہتا ہے صدقت بجمیع ما جاء به النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم تو اس کے تلفظ کرنے والے کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مصدق اور مومن نہیں کہیں گے، اسی طرح اگر صدقت کے معنی اذعان اور تسلیم کے علاوہ قتلتُ یا کوئی دوسرا معنی مراد لیا جائے تو اس صورت میں بھی اگر کوئی صدقت بجمیع ما جاء به النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم کہتا ہے تو اس کو مومن نہیں کہیں گے تو خاصیت کے اعتبار سے جو معنی ہیں اس کے اعتبار سے اس کو مومن اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مصدق کہنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ہم اس کے دل اور نیت کو دیکھیں گے اگر وہ صدقت الخ سے قتلت وغیرہ مراد لیتا ہے یا اس کو مہمل سمجھ کر تلفظ کرتا ہے تو اس کو مومن نہیں کہیں گے بلکہ کافر کہیں گے اور اگر وہ صدقت کہے اور اس کے معنی تصدیق کے لے تو اس کو مومن کہیں گے لہٰذا اس سے واضح ہو گیا کہ تصدیق میں قلب کے عمل کا اعتبار ہے زبان کا اعتبار نہیں ہے، اس لئے یہ قلب کا فعل ہوگا زبان کا نہیں ہوگا۔ اور اسی وجہ سے کہ ایمان قلب کا فعل ہے بعض اقرار کرنے والوں سے ایمان کی نفی ثابت ہے جیسا کہ بعض منافقین کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ومن الناس من یقول آمنا الخ دیکھئے اس آیت میں زبان سے اقرار کرنے والوں سے ان کے مومن ہونے کی نفی کی گئی اس لئے کہ ان کو تصدیق قلبی حاصل نہیں تھی، اس سے معلوم ہوا کہ ایمان زبان کا فعل نہیں ہے بلکہ دل کا فعل ہے۔ اسی طرح اس آیت قالت الاعراب آمنا الخ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے دیہاتیوں سے ان کے اقرار باللسان کے باوجود لم تومنوا کہہ کر ایمان کی نفی فرمائی اور یہ بھی کہا کہ ابھی ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ ایمان کا محل قلب ہے اور ایمان قلب کا فعل ہے زبان کا فعل نہیں ہے۔

اوران کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات صحابہ کرامؓ نے جس طرح محض زبان سے اقرار کرنے والے پر مومن ہونے کا فیصلہ کیا ہے اسی طرح منافق کے بارے میں باوجود زبان سے اقرار کرنے کے کافر ہونے کا بھی فیصلہ کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو محض زبانی اقرار پر مومن ہونے کا فیصلہ کیا یہ صرف دنیاوی احکام جاری کرنے کے لئے یہ نہیں کہ وہ حقیقت میں مومن ہوگیا بلکہ حقیقت میں مومن اسی وقت ہوگا جبکہ دل سے تصدیق ہو لہٰذا معلوم ہوگیا کہ تصدیق قلب کا فعل ہے نہ کہ زبان کا اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ایمان صرف اقرار کا نام نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ جو شخص دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کا ارادہ ہو لیکن کسی مانع کی وجہ سے مثلاً گونگا پن وغیرہ کی وجہ سے اقرار نہ کر سکے تو اس کے مومن ہونے پر اجماع ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان زبان کا فعل نہیں ہے اور شہادتین کے اقرار کا نام نہیں ہے جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں ورنہ اس کو مومن نہ کہا جاتا اس لئے کہ اقرار نہیں پایا جار ہا ہے۔

وَلَمَّا كَانَ مَذْهَبُ جُمْهُوْرِ الْمُحَدِّثِيْنَ وَالْمُتَكَلِّمِيْنَ وَالْفُقَهَاءِ اَنَّ الْاِيْمَانَ تَصْدِيْقٌ بِالْجَنَانِ وَاِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْاَرْكَانِ اَشَارَ اِلٰى نَفْيِ ذٰلِكَ بِقَوْلِهٖ فَاَمَّا الْاَعْمَالُ اَيِ الطَّاعَاتُ فَهِيَ تَتَزَايَدُ فِيْ نَفْسِهَا وَالْاِيْمَانُ لَايَزِيْدُ وَلَايَنْقُصُ فَهٰهُنَا مَقَامَانِ ۔ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْاَعْمَالَ غَيْرُ دَاخِلَةٍ فِي الْاِيْمَانِ لِمَامَرَّ مِنْ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْاِيْمَانِ هُوَ التَّصْدِيْقُ وَلِاَنَّهٗ قَدْ وَرَدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَطْفُ الْاَعْمَالِ عَلَى الْاِيْمَانِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمُغَايَرَةَ وَعَدَمَ دُخُوْلِ الْمَعْطُوْفِ فِي الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ ۔ وَوَرَدَ اَيْضًا جَعْلُ الْاِيْمَانِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْاَعْمَالِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ الْمَشْرُوْطَ لَايَدْخُلُ فِي الشَّرْطِ لِاِمْتِنَاعِ اِشْتِرَاطِ الشَّيْءِ لِنَفْسِهٖ ۔ وَوَرَدَ اَيْضًا اثباتُ الايمانِ لِمَنْ تَرَكَ بَعضَ الاعمالِ كما فِيْ قولِهٖ تعالىٰ وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ المؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا على مَا مَرَّ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لا تَحَقُّقَ بِدُوْنِ رُكْنِهٖ وَلَايَخْفٰى اَنَّ هٰذِهِ الْوُجُوْهَ اِنَّمَا تَقُوْمُ حُجَّةً عَلٰى مَنْ يَّجْعَلُ الطَّاعَاتِ رُكْنًا مِنْ حَقِيْقَةِ الْاِيْمَانِ بِحَيْثُ اَنَّ تَارِكَهَا لَايَكُوْنُ مُؤْمِنًا كَمَا هُوَ رَاْيُ الْمُعْتَزِلَةِ لَاعَلٰى مَنْ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّهَا رُكْنٌ مِنَ الْاِيْمَانِ الْكَامِلِ بِحَيْثُ لَايَخْرُجُ تَارِكُهَا عَنْ حَقِيْقَةِ الْاِيْمَانِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَقَدْ سَبَقَتْ تَمَسُّكَاتُ الْمُعْتَزِلَةِ بِاَجْوِبَتِهَا فِيْمَا سَبَقَ

ترجمہ :اور جب کہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان، تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنفؒ نے اس کی نفی کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے کہ بہر حال اعمال یعنی عبادات، پس یہ فی نفسہ کم وبیش ہوتی ہیں اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے تو یہاں دو مسئلے ہیں: اول

یہ کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں، اس بات کی وجہ سے جو گذر چکی ہے کہ ایمان کی حقیقت وہی تصدیق ہے اور اس وجہ سے کہ کتاب وسنت میں ایمان پر اعمال کا عطف وارد ہوا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ان الـذيـن امـنـوا وعـمـلـوا الصالحات اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ عطف مغایرت کا اور معطوف علیہ میں معطوف کے داخل نہ ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور نیز اعمال کی صحت کے لئے ایمان کو شرط قرار دینا وارد ہوا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول ومـن يعمل من الصالحات الخ میں ہے اس بات کے یقین کرنے کے ساتھ کہ مشروط شرط کے اندر داخل نہیں ہوتا شی کا خود اپنی ذات کے لئے شرط ہونے کے محال ہونے کی وجہ سے۔ نیز اس شخص کے ایمان کا ثبوت وارد ہوا ہے جو بعض اعمال کو چھوڑ دے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد وان طـائـفـتـان مـن المومنين الخ کے اندر اس چیز کی بناء پر جو گذر چکا، اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی اپنے رکن کے بغیر متحقق نہیں ہوتی اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت بنیں گے جو عبادات کو ایمان حقیقی کا رکن قرار دیتے ہیں اس حیثیت سے کہ اس کا چھوڑنے والا مومن نہیں رہے گا، جیسا کہ یہ معتزلہ کی رائے ہے ان لوگوں کے خلاف حجت نہ بنیں گے جن کا مذہب یہ ہے کہ عبادات ایمان کامل کا رکن ہیں، اس حیثیت سے کہ ان کا چھوڑنے والا ایمان کی حقیقت سے نہیں نکلے گا جیسا کہ یہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے معتزلہ کے دلائل ان کے جوابات کے ساتھ پہلے گذر چکے ہیں۔

تشـریـح :ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ ایمان کے بسیط اور مرکب ہونے کے سلسلے میں پانچ نظریے ہیں جن میں سے تین کا بیان ہو چکا اب چوتھا مذہب تمام محدثین اور بعض متکلمین یعنی معتزلہ اور خوارج اور بعض فقہاء یعنی شوافع اور حنابلہ و مالکیہ کا ہے کہ ان کے یہاں ایمان مرکب ہے تین اجزاء سے: (۱) تصدیق قلبی، (۲) اقرار باللسان، (۳) عمل بالارکان سے۔ آپ پڑھ چکے ہیں کہ علم کلام سے بحث کرنے والے متکلمین کہلاتے ہیں لہٰذا متکلمین میں خوارج اور معتزلہ بھی داخل ہیں۔ تو محدثین میں سے تمام کا یہی نظریہ ہے کہ ایمان مرکب ہے تین اجزاء سے اور متکلمین میں سے بعض کا یعنی خوارج اور معتزلہ کا ہے اور اہل سنت میں سے شوافع وحنابلہ و مالکیہ بھی اس کو مرکب مانتے ہیں لیکن معتزلہ اور خوارج اور محدثین وفقہاء کے نظریہ میں فرق ہے وہ یہ کہ معتزلہ وخوارج اعمال کو ایمان کا جزء حقیقی مانتے ہیں کہ اگر عمل فوت ہو جائے تو وہ ایمان سے نکل جائے گا اور محدثین وفقہاء کے یہاں اگر تصدیق قلبی باقی رہے تو عمل کے فوت ہو جانے سے وہ ایمان سے نہیں نکلے گا، اس سے معلوم ہوا کہ معتزلہ کے یہاں نفس ایمان تین اجزاء سے مرکب ہے اور باقی حضرات کے یہاں نفس ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے البتہ ایمان کامل تین اجزاء سے مرکب ہے، لہٰذا عمل کے فوت ہونے سے مومن تو رہے گا لیکن مومن کامل نہیں رہے گا جس طرح ہاتھ پیر وغیرہ انسان کے بدن کے اجزاء ہیں اور ان میں سے کسی ایک جزء کے فوت ہونے سے کوئی شخص انسان ہونے سے خارج نہیں ہوگا بلکہ انسان ہی رہے گا لیکن کامل انسان نہیں رہے گا۔

اس کو اصولی طور پر یوں سمجھئے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں: ایک ایمان یہ ہے کہ جو عذاب مخلد سے نجات دلانے کا ذریعہ ہے اور یہ ایمان ناقص ہے اور ایک ایمان وہ ہے جو مطلق عذاب سے نجات کا ذریعہ ہے اور یہ ایمان کامل ہے تو محدثین کے یہاں جو ایمان مرکب ہے اس سے مراد ایمان کامل ہے اور معتزلہ کے یہاں جو ایمان مرکب ہے اس سے مراد ایمان ناقص ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ احناف جو ایمان کو بسیط کہتے ہیں اور محدثین وشوافع وحنابلہ ومالکیہ جو ایمان کو مرکب کہتے ہیں ان دونوں میں نتیجہ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے تو پھر یہ اختلاف مشہور کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا اختلاف اس بات میں نہیں ہے کہ ایمان کامل اسی وقت ہوگا جبکہ اقرار اور عمل بھی ہو بلکہ اس میں تو اتفاق ہے البتہ اختلاف اس میں ہے کہ اگر کہیں ایمان مطلق بولا جائے تو وہاں کون ایمان مراد ہوگا؟ احناف کہیں گے کہ ایمان ناقص مراد ہے جس کو ہم بسیط کہتے ہیں اور محدثین وغیرہ کہیں گے کہ ایمان کامل مراد ہے۔

اسی اختلاف پر ایک اور مسئلہ متفرع ہے وہ یہ کہ ایمان میں کمی اور زیادتی ہوتی ہے یا نہیں؟ تو جو لوگ کہتے ہیں کہ ایمان بسیط ہے یعنی سو فیصدی یقین کا نام ایمان ہے تو پھر اس میں کمی اور زیادتی کا سوال ہی نہیں اس لئے کہ یہ ایک حالت مخصوصہ ہے اس سے نیچے اگر اترے گا تو کفر میں داخل ہو جائے گا اور اس کے اوپر کوئی درجہ نہیں ہے کہ اس میں زیادتی کا سوال ہو، اور جو لوگ ایمان کو تین جزء سے مرکب مانتے ہیں ان کے یہاں ایمان میں کمی اور زیادتی ہوتی ہے، تو مصنفؒ نے اس متن کی عبارت میں ایمان کو تین جزء سے مرکب ماننے والوں کی تردید کی طرف اشارہ کیا ہے، اس لئے کہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اعمال میں کمی زیادتی ہوتی ہے اور ایمان میں کمی زیادتی نہیں ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اعمال ایمان کا جزء نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ جزء ہوتا تو جس طرح اعمال میں کمی زیادتی ہوتی ہے اسی طرح ایمان میں بھی کمی زیادتی ہوتی، اس لئے کہ جزء میں کمی زیادتی سے کل میں بھی کمی زیادتی ہوتی ہے۔

شارحؒ مسئلہ کا تجزیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس جگہ دو بحثیں ہیں: (۱) اعمال ایمان کا جزء ہے یا نہیں؟ (۲) ایمان کی حقیقت میں کمی زیادتی ہوتی ہے یا نہیں؟ شارحؒ فرماتے ہیں کہ پہلی بحث یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جزء نہیں ہیں اور اس کی چار دلیلیں ہیں: پہلی دلیل یہ ہے کہ اعمال سے مراد اعضاء کے افعال ہیں اور ایمان کی حقیقت تصدیق ہے جو قلب کا فعل ہے، لہٰذا اعمال اور ایمان کے درمیان مغایرت ہوئی اور ایک مغائر اپنے مغائر کا جزء نہیں ہوتا اس لئے اعمال ایمان کا جزء نہیں ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات میں اللہ تعالیٰ نے اعمال کا ایمان پر عطف کیا ہے اور عطف مغائرت کو چاہتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اعمال ایمان کا جزء نہیں ہے اس لئے کہ کل وجزء میں مغایرت نہیں ہوتی۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ومن یعمل من الصالحات الخ یعنی جو شخص نیک عمل کرے گا خواہ وہ مرد ہو یا عورت بشرطیکہ وہ مومن ہو تو اس کی کوشش رائیگاں نہیں جائے گی، یعنی عند اللہ اس کا عمل مقبول ہوگا اور اس پر ثواب دیا جائے گا، اس آیت سے اور اسی طرح بعض دوسری آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کے صحیح اور مقبول ہونے کے لئے ایمان شرط

ہے، تو جب ایمان شرط ہے تو عمل مشروط ہوا اور یہ قاعدہ ہے کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوتا اس لئے کہ اس صورت میں شی کا خود اپنے لئے شرط ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہٰذا اگر اعمال کو ایمان کا جزء مانو گے تو مشروط یعنی عمل کا اپنی شرط یعنی ایمان میں داخل ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ اعمال ایمان کا جزء نہیں ہے۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وان طائفتان من المومنین الخ قتال باہمی کرنے والوں سے عمل فوت ہوگیا ہے لیکن اس آیت میں ان پر ایمان کا اطلاق کیا گیا اور ان کو مومن کہا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ عمل ایمان کا جزء نہیں ہے، اس لئے کہ جزء کے فوت ہونے سے کل فوت ہو جاتا ہے لہٰذا جب قتال باہمی سے اجتناب کا عمل فوت ہوگیا تو ان کو کافر کہنا چاہئے حالانکہ ان کو مومن کہا جا رہا ہے پس معلوم ہوا کہ عمل ایمان کا جزء نہیں ہے۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ یہ چار دلائل جو اعمال کے جزء ایمان نہ ہونے پر پیش کئے گئے ہیں یہ صرف معتزلہ اور خوارج پر حجت ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ لوگ اعمال کے فوت ہونے سے ایمان سے خارج مانتے ہیں لیکن محدثین اور دوسرے متکلمین جو ایمان کامل کو مرکب مانتے ہیں ان کے اوپر یہ دلائل قائم نہیں ہو سکتے اس لئے کہ یہ لوگ اعمال کو ایمان کا ایسا جزء نہیں مانتے کہ اس کے فوت ہونے سے ایمان فوت ہو جائے۔

وَالْمَقَامُ الثَّانِيْ انَّ حقيقةَ الايمان لا تزيدُ ولا تنقُصُ لِمَا مرَّ انَّها التصديقُ القلبيُّ الذي بَلَغَ حَدَّ الجزمِ وَالْإِذْعَانِ وهٰذَا لا يُتَصَوَّرُ فيه زيادةٌ ولا نقصانٌ حَتّٰى انَّ من حَصَلَ له حقيقةُ التصديقِ فسواءٌ اَتَى بالطاعاتِ او ارْتَكَبَ المعَاصِي فتصديقهُ باقٍ عليٰ حالهِ لا تغيُّرَ فيه اصلاً والآيات الدَّالةُ على زيادة الايمان محمولةٌ على ما ذكره ابوحنيفة انهم كانوا آمنوا في الجملةِ ثم ياتي فرضٌ بعدَ فرضٍ وكانوا يومنون بكل فرضٍ خاصٍّ وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب به الايمانُ وهٰذَا لا يُتَصَوَّرُ في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْاِطِّلَاعَ عَلٰى تَفَاصِيْلِ الْفَرَائِضِ مُمْكِنٌ فِيْ غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عليه السلام وَالْاِيْمَانُ وَاجِبٌ اِجْمَالاً فِيْمَا عُلِمَ اِجْمَالاً وَتَفْصِيْلاً فِيْمَا عُلِمَ تَفْصِيْلاً وَلَاخِفَاءَ فِيْ اَنَّ التَّفْصِيْلِيَّ اَزْيَدُ بَلْ اَكْمَلُ وَمَاذُكِرَمِنْ اَنَّ الْاِجْمَالِيَّ لَايَنْحَطُّ عَنْ دَرَجَتِهٖ فَاِنَّمَاهُوَفِي الْاِتِّصَافِ بِاَصْلِ الْاِيْمَانِ وَقِيْلَ اَنَّ الثَّبَاتَ وَالدَّوَامَ عَلَى الْاِيْمَانِ زِيَادَةٌ عَلَيْهِ فِيْ كُلِّ سَاعَةٍ وَحَاصِلُهٗ اَنَّهٗ يَزِيْدُ بِزِيَادَةِ الْاَزْمَانِ لِمَا اَنَّهٗ عَرَضٌ لَايَبْقٰى اِلَّا بِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ حُصُوْلَ الْمِثْلِ بَعْدَ انْعِدَامِ الشَّيْئِ لَايَكُوْنُ مِنَ الزِّيَادَةِ فِيْ شَيْئٍ كَمَا فِيْ سَوَادِ الْجِسْمِ مَثَلاً وَقِيْلَ اَلْمُرَادُ زِيَادَةُ ثَمْرَتِهٖ وَاِشْرَاقُ نُوْرِهٖ وَضِيَائِهٖ فِي الْقَلْبِ فَاِنَّهٗ يَزِيْدُ بِالْاَعْمَالِ وَيَنْقُصُ

بِالْمَعَاصِيْ ۔ وَمَنْ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْاَعْمَالَ جُزْءٌ مِّنَ الْاِيْمَانِ فَقَبُوْلُهُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ ظَاهِرٌ وَلِهٰذَا قِيْلَ اَنَّ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةَ فَرْعُ مَسْئَلَةِ كَوْنِ الطَّاعَاتِ جُزْءً مِّنَ الْاِيْمَانِ وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ لَانُسَلِّمُ اَنَّ حَقِيْقَةَ التَّصْدِيْقِ لَاتَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ بَلْ تَتَفَاوَتُ قُوَّةً وَضُعْفًا لِلْقَطْعِ بِاَنَّ تَصْدِيْقَ اٰحَادِ الْاُمَّةِ لَيْسَ كَتَصْدِيْقِ النَّبِيِّ عليه السلام وَلِهٰذَا قَالَ اِبْرَاهِيْمُ عليه السلام وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ ۔

ترجمہ: اور دوسری بحث یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت میں زیادتی اور کمی نہیں ہوتی اس بات کی وجہ سے جو گذر چکی کہ ایمان وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہونچی ہوئی ہو اور اس میں زیادتی اور کمی کا تصور نہیں کیا جا سکتا، یہاں تک کہ جس کو تصدیق کی حقیقت حاصل ہے، تو چاہے وہ طاعت کرے یا معاصی کا ارتکاب کرے اس کی تصدیق بحالہ باقی ہے، اس میں تغیر بالکل نہیں ہوتا، اور جو آیات ایمان کے بڑھنے پر دلالت کرنے والی ہیں وہ امام ابوحنیفہؒ کے بیان کے مطابق اس بات پر محمول ہیں کہ وہ لوگ اجمالی ایمان لاتے تھے پھر ایک فرض کے بعد دوسرا فرض نازل ہوتا تو ہر ایک فرضِ خاص پر ایمان لاتے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان ان چیزوں کے زائد ہونے سے زائد ہوتا تھا جن پر ایمان لانا واجب ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے علاوہ میں اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا، اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ فرائض کی تفصیلات پر اطلاع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے علاوہ میں بھی ممکن ہے اور جن چیزوں کا علم اجمالی ہو ان میں اجمالاً اور جن چیزوں کا علم تفصیلی ہو ان میں تفصیلاً ایمان لانا واجب ہے اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے کہ ایمان تفصیلی ازید بلکہ اکمل ہے، اور اس سے پہلے جو ذکر کیا گیا کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کمتر نہیں ہے تو وہ نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے کے بارے میں ہے، اور کہا گیا کہ ایمان پر دوام اور جماؤ ایمان پر ہر ساعت میں زیادتی ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان بڑھتا ہے ازمان کے بڑھنے سے کیونکہ ایمان عرض ہے جو باقی نہیں رہتا ہے مگر تجدد امثال کے ذریعہ، اور اس میں نظر ہے کیونکہ شی کے معدوم ہونے کے بعد مثل کا وجود اس شی میں زیادتی کے قبیل سے نہیں ہے، جیسے کہ سواد جسم میں، اور کہا گیا کہ مراد ایمان کے ثمرات اور قلب میں اس کے نور وضیاء کی چمک کا زائد ہونا ہے کیونکہ وہ چمک اعمال سے بڑھتی ہے اور معاصی سے گھٹتی ہے، اور جن لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں تو ان کے مذہب پر ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے، اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ طاعات کے جزء ایمان ہونے کے مسئلہ کی فرع ہے اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بلکہ قوت وضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہوتا ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ افراد امت کی تصدیق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی اور اسی وجہ سے ابراہیم علیہ السلام نے

فرمایا ولکن لیطمئن قلبی.

تشریح: دوسری بحث جس پر مصنف ؒ کا قول الایمان لا یزید ولا ینقص دلالت کرتا ہے یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور دوسرے متکلمین اہل سنت کے یہاں ایمان میں کمی زیادتی نہیں ہوتی یعنی عبادات کی زیادتی سے نہ تو ایمان بڑھتا ہے اور نہ معاصی کی وجہ سے گھٹتا ہے، اور معتزلہ کے یہاں ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ ایمان ایک خاص حالت کا نام ہے یعنی ایسی تصدیق قلبی کا نام ہے، جو جزم ویقین کی حد کو پہونچی ہوئی ہو لہذا اس میں کمی زیادتی نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ اگر اس حد سے نیچے اترے گا تو کفر میں داخل ہو جائے گا اور اگر اس میں ترقی کرنا چاہے تو اس کے اوپر کوئی درجہ نہیں ہے، اس لئے زیادتی بھی نہیں ہوسکتی، چنانچہ جس کو تصدیق قلبی حاصل ہوتی ہے وہ بحالہ باقی رہتی ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا نہ طاعات کی بجا آوری سے اس میں زیادتی ہوتی ہے اور نہ معاصی کے ارتکاب سے اس میں کمی ہوتی ہے۔

اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان میں کمی زیادتی ہوتی ہے ان کی دلیل وہ آیات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں زیادتی ہوتی ہے مثلاً یہ آیت ہے واذا تلیت علیھم آیاتہ زادتھم ایماناً اور اس کے علاوہ اور بہت سی آیات ہیں جو معتزلہ کی موید ہیں۔

اہل سنت والجماعت ان آیات کی تاویل کرتے ہیں یہاں پر شارحؒ تین تاویلیں ذکر فرمارہے ہیں:

(۱) پہلی تاویل جو امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ ان آیات میں صحابہ کا بیان ہے کہ وہ حضرات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر اجمالی ایمان لاتے تھے پھر اس کے بعد یکے بعد دیگرے فرائض نازل ہوتے تو ہر ہر فرض پر ایمان لاتے تھے مثلاً آج ایک آیت ایک فرض لے کر نازل ہوتی تو اس پر ایمان لاتے اور کل دوسری آیت دوسرا فرض لے کر نازل ہوتی تو اس پر ایمان لاتے پھر تیسری آیت تیسرا فرض لے کر نازل ہوتی تو اس پر ایمان لاتے، تو آپ خود بتلائیے کہ یہاں زیادتی ایمان میں ہو رہی ہے یا مؤمن بہ میں ظاہر بات ہے کہ یہاں زیادتی مومن بہ میں ہو رہی ہے۔ نفس ایمان میں نہیں ہو رہی ہے اس لئے کہ ان کو جتنا ایمان ویقین پہلی آیت کے منجانب ہونے پر تھا اتنا ہی ایمان ویقین اس دوسری وتیسری آیت پر بھی ہے۔ حاصل جواب کا یہ ہوا کہ یہاں آیت مذکورہ میں ایمان سے مراد مومن بہ ہے مجازاً اس کو ایمان سے تعبیر کر دیا گیا ہے، پہلی جو تاویل ہے اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ یہ تاویل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ساتھ خاص رہے گی اس لئے کہ اس وقت قرآن اور فرائض کا نزول ہو رہا تھا لیکن جب آپ کی وفات ہوگئی اور وحی کا سلسلہ مکمل ہوگیا تو اب مومن بہ میں بھی اضافہ نہیں ہوسکتا۔

شارحؒ اس کا جواب فیہ نظر کہہ کر یہ دے رہے ہیں، کہ یہ تاویل صرف آپ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اس لئے کہ جب بھی کوئی مشرک ایمان لائے گا تو اس کو اول مرحلہ میں سب احکامات وفرائض کا علم نہیں ہوگا، بلکہ رفتہ رفتہ ہوگا، لہذا یہاں بھی مومن بہ میں اضافہ ہوا، حاصل یہ کہ یہ اضافہ آپ کے زمانہ میں بھی ہوا اور آج بھی ہوسکتا ہے اور اسی مومن بہ کی زیادتی کو ایمان کی زیادتی سے تعبیر کیا ہے۔

اشکال: ماقبل میں یہ کہا ہے کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ ایمان تفصیلی بڑھا ہوا ہے اور زیادہ کامل ہے ایمان اجمالی سے لہٰذا یہ قول پہلے قول کے مخالف ہے۔

جواب: یہ ہے کہ وہاں جو کہا ہے کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کمتر نہیں ہے وہ حقیقت ایمان کے بارے میں کہا ہے کہ ایمان سے جو تصدیق قلبی حاصل ہوتی ہے اس میں ایمان اجمالی و تفصیلی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور یہاں جو کہا وہ مومن بہ کے اعتبار سے ہے کہ ایمان اجمالی میں مومن بہ کم ہوتا ہے اور ایمان تفصیلی میں مومن بہ زیادہ ہوتا ہے اس لئے ایمان تفصیلی اکمل وازید ہوگا ایمان اجمالی سے۔

(۲) دوسری تاویل یہ ہے کہ ایمان تصدیق اور علم کا نام ہے اور علم مقولہ اعراض میں سے ہے اور اعراض کا بقاء محال ہے لیکن ہم جو تصدیق اور علم کا بقاء محسوس کررہے ہیں وہ تجدد امثال کے ذریعہ ہے، تو ایمان میں جو زیادتی کا ذکر ہے اس سے مراد ثبات اور دوام واستمرار ہے، نفس ایمان کی زیادتی مراد نہیں ہے، اور اسی دوام اور ثبات کو زیادتی ایمان سے تعبیر کردیا ہے۔

قولہ وفیہ نظر: اس دوسری تاویل پر بھی اعتراض ہے کہ ثبوت اور دوام کوشی میں زیادتی سے تعبیر کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ تجدد امثال کے ذریعہ جو چیز باقی رہتی ہے تو اس مثل کے حصول کوشی میں زیادتی سے تعبیر نہیں کیا جاتا ہے جیسے کہ جسم کا سواد کہ عرض ہونے کی وجہ سے اس کا بقاء تجدد امثال کے ذریعہ ہوتا ہے لیکن یہ کوئی نہیں کہتا کہ جسم کے سواد میں زیادتی ہوتی ہے۔

(۳) تیسری تاویل یہ ہے کہ آیات مذکورہ میں ایمان کی زیادتی سے مراد تصدیق کی زیادتی نہیں ہے جو ایمان کی حقیقت ہے بلکہ وہ ثمرات مراد ہیں جو ایمان سے دل میں پیدا ہوتے ہیں، مثلاً رقت قلب اور قرب الی الحق اور ایمان کی روشنی اور چمک، جیسا کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ آدمی جب ایک گناہ کرتا ہے تو اس کے دل میں ایک سیاہ نکتہ پیدا ہوجاتا ہے اور اگر یہ گناہ کو ترک نہیں کرتا تو وہ سیاہ نکتہ بڑھتے بڑھتے پورے قلب کو گھیر لیتا ہے اور اس کا احاطہ کرلیتا ہے تو جس طرح معاصی کا اثر ہوتا ہے اسی طرح طاعات کا بھی ایک اثر ہوتا ہے، اور یہاں ایمان کی زیادتی سے یہی اثر مراد ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ جب جب آیتیں نازل ہوتی ہیں اور ان کے سامنے پڑھی جاتی ہیں تو ایمان کی روشنی اور اس کے اثر میں زیادتی ہوتی رہتی ہے، بہرحال انسان جب طاعات کو بجالاتا ہے تو اس سے اس کے ایمان کی روشنی اور چمک میں اضافہ ہوتا ہے اور جب وہ معاصی کا ارتکاب کرتا ہے تو اس روشنی میں کمی ہوتی ہے۔

قولہ ومن ذهب الی ان الاعمال: شارحؒ فرماتے ہیں کہ جن لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جزء ہیں ان کے نزدیک اعمال کے کم وبیش ہونے سے ایمان میں کمی وبیشی کا ہونا ظاہر ہے اسی وجہ سے امام رازی اور انکے علاوہ بعض متکلمین نے کہا کہ ایمان میں کمی وبیشی ہونے اور نہ ہونے کا دارومدار اعمال کے ایمان کا جزء ہونے اور نہ ہونے پر ہے جن کے یہاں اعمال ایمان کا جزء ہیں ان کے یہاں ایمان میں کمی وبیشی ہوتی ہے اور جن کے یہاں اعمال ایمان کا جزء نہیں ہیں ان کے یہاں ایمان میں کمی وبیشی نہیں ہوتی۔

قولہ قال بعض المحققین الخ اہل سنت کا یہ نظریہ کہ ایمان میں کمی زیادتی نہیں ہوتی ہے اس پر بعض محققین یعنی صاحب مواقف اور عضد الدین کا اعتراض ہے اس کا کہنا یہ ہے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ ایمان میں کمی زیادتی نہیں ہوتی بلکہ اس میں قوت وضعف کے اعتبار سے کمی زیادتی ہوتی ہے، چنانچہ دیکھئے ہمارے ایمان میں اور صحابہ کے ایمان میں زمین وآسمان کا فرق ہے، ان کا ایمان قوی ہے اور ہمارا ایمان ضعیف ہے اسی طرح صحابہ کے ایمان اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایمان میں بہت فرق ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایمان میں صحابہ کرام کے ایمان کے مقابلہ میں قوت زیادہ ہے، اور اس کی ایک اور دلیل سنئے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سامنے جب یہ بات آئی کہ باری تعالیٰ احیاء موتہ پر قادر ہیں تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے باری تعالیٰ سے عرض کیا کہ ہم کو دکھلائیے کہ آپ کس طرح مردوں کو زندہ کریں گے؟ تو اللہ تعالیٰ نے پوچھا کہ کیا تم ایمان نہیں رکھتے ہو تو جواب میں ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ ایمان تو رکھتا ہوں لیکن پھر بھی دیکھنا چاہتا ہوں تاکہ اس سے میرے دل کو اطمینان حاصل ہو، تو دیکھئے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو احیاء موتہ پر ایمان تھا لیکن آپ نے ایمان میں اور زیادہ قوت اور پختگی اور اطمینان پیدا کرنے کے لئے سوال کیا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ ایمان میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے کمی وزیادتی ہوتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ نے کہا کہ میں احیاء موتہ پر قادر ہوں تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے سوال کیا، اس سوال کا منشا کیا تھا؟ اس کو سمجھئے! ایک ہے احیاء موتہ پر قدرت اور ایک ہے کیفیت احیاء موتہ، تو سوال سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا منشا یہ نہیں تھا کہ آپ احیاء موتہ پر قادر ہیں یا نہیں؟ بلکہ اس بات کا پورا یقین تھا کہ باری تعالیٰ اس پر قادر ہیں بلکہ منشا یہ تھا کہ آپ کس کیفیت کے ساتھ مردوں کو زندہ کریں گے حاصل یہ کہ ان کا سوال کیفیت کے متعلق تھا۔

دیکھئے انسان کو ایک یقین حاصل ہوتا ہے دلائل کی روشنی میں اور ایک یقین حاصل ہوتا ہے مشاہدہ کی صورت میں اور انسان کی یہ فطرت ہے کہ جو چیز عجیب وغریب ہوتی ہے اس کے مشاہدہ کی خواہش اور تمنا کرتا ہے اسی طرح ابراہیم علیہ السلام نے مشاہدہ کا سوال کیا تھا، ایمان ویقین کے متعلق سوال نہیں تھا بلکہ اس پر تو یقین کامل تھا، لیکن یہ سوال صرف مشاہدہ کا تھا لہٰذا اس واقعہ سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

بَقِيَ هٰهُنَا بَحْثٌ اٰخَرُ وَهُوَ اَنَّ بَعْضَ الْقَدَرِيَّةِ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْاِيْمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ وَاَطْبَقَ عُلَمَاؤُنَا عَلٰى فَسَادِهٖ لِاَنَّ اَهْلَ الْكِتَابِ كَانُوْا يَعْرِفُوْنَ نُبُوَّةَ مُحَمَّدٍ عليه السلام كَمَا كَانُوْا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَاءَ هُمْ مَعَ الْقَطْعِ بِكُفْرِهِمْ لِعَدَمِ التَّصْدِيْقِ وَلِاَنَّ مِنَ الْكُفَّارِ مَنْ كَانَ يَعْرِفُ الْحَقَّ يَقِيْنًا وَاِنَّمَا كَانَ يُنْكِرُ عِنَادًا وَاسْتِكْبَارًا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ فَلَابُدَّ مِنْ بَيَانِ الْفَرْقِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْاَحْكَامِ وَاسْتِيْقَانِهَا وَبَيْنَ التَّصْدِيْقِ بِهَا وَاعْتِقَادِهَا لِيَصِحَّ كَوْنُ الثَّانِيْ اِيْمَانًا دُوْنَ الْاَوَّلِ وَالْمَذْكُوْرُ فِيْ كَلَامِ بَعْضِ الْمَشَائِخِ اَنَّ التَّصْدِيْقَ عِبَارَةٌ عَنْ رَبْطِ الْقَلْبِ عَلٰى مَا عُلِمَ مِنْ اِخْبَارِ الْمُخْبِرِ وَهُوَ اَمْرٌ كَسْبِيٌّ يَثْبُتُ بِاِخْتِيَارِ الْمُصَدِّقِ وَلِذَا يُثَابُ

عَلَيْهِ وَ يُجْعَلُ رَاسُ الْعِبَادَاتِ بِخِلَافِ الْمَعْرِفَةِ فَإِنَّهَا رُبَّمَا يَحْصُلُ بِلَا كَسْبٍ كَمَنْ وَقَعَ بَصَرُهُ عَلٰى جِسْمٍ فَحَصَلَ لَهُ مَعْرِفَةُ اَنَّهُ جِدَارٌ اَوْ حَجَرٌ وَهٰذَا مَاذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ اَنَّ التَّصْدِيْقَ هُوَ اَنْ تَنْسِبَ بِاخْتِيَارِكَ الصِّدْقَ اِلَى الْمُخْبِرِ حَتّٰى لَوْوَقَعَ ذٰلِكَ فِي الْقَلْبِ مِنْ غَيْرِ اِخْتِيَارٍ لَمْ يَكُنْ تَصْدِيْقًا وَاِنْ كَانَ مَعْرِفَةً وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ مِنْ اَقْسَامِ الْعِلْمِ وَهُوَ مِنَ الْكَيْفِيَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ دُوْنَ الْاَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ لِاَنَّا اِذَا تَصَوَّرْنَا النِّسْبَةَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ وَشَكَكْنَا فِيْ اَنَّهَا بِالْاِثْبَاتِ اَوِ النَّفْيِ ثُمَّ اُقِيْمَ الْبُرْهَانُ عَلٰى ثُبُوْتِهَا فَالَّذِيْ يَحْصُلُ لَنَا هُوَ الْاِذْعَانُ وَالْقُبُوْلُ لِتِلْكَ النِّسْبَةِ وَهُوَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ وَالْحُكْمِ وَالْاِثْبَاتِ وَالْاِيْقَاعِ نَعَمْ تَحْصِيْلُ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ يَكُوْنُ بِالْاِخْتِيَارِ فِيْ مُبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ وَصَرْفِ النَّظْرِ وَرَفْعِ الْمَوَانِعِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ يَقَعُ التَّكْلِيْفُ بِالْاِيْمَانِ وَكَانَ هٰذَا هُوَ الْمُرَادُ بِكَوْنِهٖ كَسْبِيًّا اِخْتِيَارِيًّا وَلَا تَكْفِيْ فِيْ حُصُوْلِ التَّصْدِيْقِ الْمَعْرِفَةُ لِاَنَّهَا قَدْتَكُوْنُ بِدُوْنِ ذٰلِكَ نَعَمْ يَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ الْمَعْرِفَةُ الْيَقِيْنِيَّةُ الْمُكْتَسَبَةُ بِالْاِخْتِيَارِ تَصْدِيْقًا وَلَا بَأْسَ بِذٰلِكَ لِاَنَّهُ ح يَحْصُلُ الْمَعْنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِيَّةِ بِگَرْوِيْدَنْ وَلَيْسَ الْاِيْمَانُ وَالتَّصْدِيْقُ سِوٰى ذٰلِكَ وَحُصُوْلُهُ لِلْكُفَّارِ الْمُعَانِدِيْنَ الْمُنْكِرِيْنَ مَمْنُوْعٌ وَعَلٰى تَقْدِيْرِ الْحُصُوْلِ فَتَكْفِيْرُهُمْ يَكُوْنُ بِاِنْكَارِهِمْ بِاللِّسَانِ وَاِصْرَارِهِمْ عَلَى الْعِنَادِ وَالْاِسْتِكْبَارِ وَمَاهُوَ مِنْ عَلَامَاتِ التَّكْذِيْبِ وَالْاِنْكَارِ۔

ترجمہ: یہاں ایک دوسری بحث باقی رہ گئی وہ یہ کہ بعض قدریہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت ہے اور اس مذہب کے غلط ہونے پر ہمارے علماء متفق ہیں اس لئے کہ اہل کتاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو اس طرح جانتے اور پہچانتے تھے جس طرح اپنے بیٹوں کو جانتے تھے باوجود ان کے کفر کے یقین کرنے کے تصدیق نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور اس لئے کہ بعض کفار ایسے تھے جو حق کو یقین کے ساتھ جانتے تھے اور محض عناد اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ان لوگوں نے یعنی قوم فرعون نے ان کا یعنی موسیٰ کے معجزات کا انکار کیا حالانکہ دل سے اس کا یقین رکھتے تھے، تو ضروری ہے احکام کی معرفت اور ان کا یقین کرنے اور احکام کی تصدیق اور ان کا اعتقاد کرنے کے درمیان فرق بیان کرنا تاکہ صرف ثانی کا یعنی تصدیق کا ایمان ہونا صحیح ہو نہ کہ اول کا یعنی معرفت کا۔

اور بعض مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ تصدیق سے مراد دل کو اس بات پر جمانا ہے جو مخبر کے خبر دینے سے

معلوم ہوئی اور یہ ایک ایسی چیز ہے جو تصدیق کرنے والے کے اختیار سے حاصل ہوتی ہے اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو راس العبادات قرار دیا جاتا ہے برخلاف معرفت کے کہ وہ بعض دفعہ بغیر کسب واختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے مثلاً وہ شخص جس کی نگاہ کسی جسم پر پڑے تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ دیوار ہے یا پتھر ہے اور یہی وہ بات ہے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ تصدیق تو یہ ہے کہ تو اپنے اختیار سے مخبر کی طرف سچائی کی نسبت کرے حتی کہ اگر یہ بات دل میں بغیر اختیار کے آجائے تو تصدیق نہیں ہوگی، اگرچہ معرفت ہوگی۔ اور یہ اشکال پیدا کرنے والی ہے، کیونکہ تصدیق علم کے اقسام میں سے ہے اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے، افعال اختیاریہ میں سے نہیں ہے، اس لئے کہ جب ہم دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کرتے ہیں، اور اس بارے میں شک کرتے ہیں کہ یہ نسبت ثبوت کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ، پھر اس کے ثبوت پر دلیل پیش کی جاتی ہے تو ہم کو جو چیز حاصل ہوتی ہے، وہ اس نسبت کا اذعان وقبول ہے اور یہی تصدیق وحکم اور اثبات وایقاع کا معنی ہے، ہاں اس کیفیت کو حاصل کرنا اسباب کو عمل میں لانے اور نظر کرنے اور موانع کو دور کرنے وغیرہ میں اختیار کے ساتھ ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے ایمان کی تکلیف واقع ہوتی ہے اور گویا کہ تصدیق کے کسبی اور اختیاری ہونے سے یہی مراد ہے اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں ہے اس لئے کہ معرفت تو بغیر اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے، ہاں اس یقینی معرفت کا جو اختیار کے ساتھ حاصل ہو، تصدیق ہونا لازم ہے اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں کیونکہ اس وقت وہ معنی حاصل ہو جائے گا جس کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور ایمان اور تصدیق اس کے علاوہ اور کچھ نہیں اور منکر معاند کفار کو اس تصدیق کا حاصل ہونا تسلیم نہیں، اور حاصل ماننے کی صورت میں ان کو کافر قرار دینا ان کے انکار باللسان اور عناد وتکبر اور تکذیب وانکار کی علامات پر ان کے اصرار کرنے کی وجہ سے ہوگا۔

تشریح: ایمان شرعی کی حقیقت کے بارے میں اب تک چار مذاہب بیان ہو چکے اب شارحؒ پانچواں مذہب بیان کر رہے ہیں جو بعض قدریہ کا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اہل سنت کے یہاں ایمان بسیط ہے لیکن ایمان نام ہے تصدیق کا اور قدریہ کے یہاں بھی ایمان بسیط ہے لیکن یہ معرفت کا نام ہے، بہرحال قدریہ کے یہاں ایمان معرفت کا نام ہے اور ہمارے یہاں تصدیق کا نام ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ قدریہ کے مذہب کے باطل وغلط ہونے پر ہمارے علماء اہل سنت کا اجماع ہے اور اس کے ساتھ ساتھ دو دلیلیں اور بھی ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ جو اہل کتاب تھے وہ خوب اچھی طرح جانتے تھے کہ آپ نبی آخر الزماں ہیں جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: **الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناء هم** لیکن پھر بھی ان کو کافر کہا گیا، یہ اس وجہ سے نہیں کہ ان کو رسول کی معرفت حاصل نہیں تھی بلکہ اس وجہ سے کہ وہ تصدیق نہیں کرتے تھے پس معلوم ہوا کہ معرفت کو ایمان کہنا صحیح نہیں ہے ورنہ بعض اہل کتاب کو بھی مومن کہنا لازم آئے گا حالانکہ ان کا کافر ہونا یقینی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قوم فرعون حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین کو حق سمجھتے تھے اسی طرح بعض کفار بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دین کو حق جانتے تھے چنانچہ اپنی مجلسوں میں اعتراف بھی کرتے تھے، لیکن عناد اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے جیسے کہ قوم فرعون کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وجحدوا بھا واستیقنتھا انفسھم لہٰذا ان کو بھی مومن کہنا چاہئے حالانکہ وہ کافر تھے اس سے معلوم ہوا کہ ایمان تصدیق کا نام ہے معرفت کا نام نہیں ہے۔

قولہ فلا بد من بیان الفرق: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایمان تصدیق کا نام ہے معرفت کا نام نہیں ہے جیسا کہ قدریہ کہتے ہیں تو اب ان دونوں کے درمیان شارح فرق بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تصدیق اور معرفت میں تھوڑا سا فرق ہے وہ یہ کہ تصدیق نام ہے کسی چیز کے علم کا کسب واختیار سے حاصل ہو جانے کا، اور معرفت نام ہے کسی چیز کے علم کا بغیر کسب واختیار کے حاصل ہو جانے کا، اور تصدیق چونکہ اختیاری اور کسبی ہے اسی وجہ سے اس پر بندہ ثواب کا مستحق ہوتا ہے اور اس کو راس العبادات قرار دیا گیا ہے، اور معرفت تو بغیر کسب واختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسے کہ غیر اختیاری طور پر نگاہ کسی چیز پر پڑی جس سے اس چیز کے لکڑی یا پتھر ہونے کی معرفت حاصل ہوگئی۔

اور بعض محققین نے ایک دوسرا فرق بیان کیا ہے وہ یہ کہ زید نے اگر اپنے اختیار اور ارادہ سے یہ کہا کہ یہ مخبر جو کچھ کہہ رہا ہے سچ کہہ رہا ہے تو یہ تصدیق ہے اور اگر بغیر اختیار اور ارادہ کے اس کا صدق قلب میں واقع ہو جائے تو یہ معرفت ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو فرق میں نے بیان کیا ہے اور جو فرق بعض محققین نے بیان کیا ہے دونوں کا حاصل ایک ہی ہے کہ تصدیق فعل اختیاری اور کسبی ہے اور معرفت فعل غیر اختیاری ہے۔

قولہ وھذا شکل الخ تصدیق کو فعل اختیاری کہنے پر شارح ایک اشکال پیش کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تصدیق کو فعل اختیاری کہنا مشکل ہے اس لئے کہ متکلمین کہتے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں: تصور اور تصدیق تو تصدیق علم کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے، اور علم مقولۂ کیف سے ہے لہٰذا تصدیق بھی مقولہ کیف سے ہوگا اور جو مقولہ کیف سے ہوتا ہے وہ غیر اختیاری ہوتا ہے لہٰذا تصدیق بھی فعل غیر اختیاری ہوگا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ تصدیق غیر اختیاری اس لئے ہے کہ جب ہم دو چیزوں کے درمیان مثلاً عالم اور حدوث کے درمیان کی نسبت میں شک کرتے ہیں کہ یہ نسبت ثبوتی ہے اور عالم حادث ہے یا نسبت سلبی ہے اور عالم حادث نہیں ہے پھر جب اس پر دلیل قائم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ العالم متغیر و کل متغیر حادث تو اس دلیل سے ہم کو ان کے درمیان نسبت کے ثبوتی ہونے یعنی عالم کے حادث ہونے کا اذعان اور قبول حاصل ہو جاتا ہے، اور عقلاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو علم واذعان دلیل وبرہان سے حاصل ہو وہ غیر اختیاری ہے اگرچہ دلیل قائم کرنا اختیاری اور کسبی فعل ہے، اور جب اذعان غیر اختیاری ہے تو تصدیق بھی غیر اختیاری ہوگی کیونکہ تصدیق اور حکم اور اثبات وایقاع وغیرہ الفاظ سے مراد اذعان ہی ہے۔

قولہ نعم تحصیل تلک الکیفیۃ الخ یہ اشکال مذکورہ کا جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حقیقت اور نفس الامر کو دیکھا

جائے تو تصدیق اختیاری چیز نہیں ہے بلکہ حقیقت کے اعتبار سے یہ غیر اختیاری چیز ہے جیسا کہ تفصیل سے بیان کیا گیا لیکن اس کے اسباب کے حصول کے اعتبار سے یہ اختیاری چیز ہے، یعنی اس کو حاصل کرنے کے جو اسباب وذرائع ہیں وہ بندہ کے اختیار میں ہیں مثلاً مقدمات کو ترتیب دینا، قوت عاقلہ کو اس کے حاصل کرنے کی طرف متوجہ کرنا، اور موانع کو دور کرنا اور شکل کو نتیجہ دینے کی جو شرائط ہیں ان کی رعایت کرنا یہ سب کام بندہ کے اختیار میں ہیں، تو جب تصدیق کے حصول کے اسباب اختیاری ہیں تو اس اعتبار سے تصدیق بھی اختیاری چیز ہے، مثلاً جب ہم کسی چیز کو دیکھنا چاہیں تو اس کے لئے ضروری ہوگا کہ ہم اپنی آنکھیں کھول دیں اور رویت کے جو شرائط ہیں اس کا بھی پایا جانا ضروری ہوگا اور اس کے جو موانع ہیں ان کا مرتفع ہونا ضروری ہوگا، بہر حال جب رویت کے شرائط موجود ہوں گے اور موانع مرتفع ہوں گے اور پھر ہم آنکھیں کھول کر دیکھیں گے تب رویت ہوگی، لیکن اب بھی رویت کا ہونا یقینی نہیں ہے اس لئے کہ یہ اللہ کے خلق پر موقوف ہے، اگر اس کے بعد بھی اللہ تعالیٰ رویت کا خلق نہ کریں تو رویت نہیں ہوگی، تو دیکھئے رویت بالبصر ہمارے اختیار میں نہیں ہے بلکہ غیر اختیاری فعل ہے لیکن اس کے جو اسباب ہیں وہ ہمارے اختیار میں ہیں اسی طرح تصدیق فی نفسہٖ ہمارے اختیار میں نہیں ہے بلکہ فعل غیر اختیاری ہے لیکن اس کے جو اسباب ہیں وہ ہمارے اختیار میں ہیں، حاصل یہ نکلا کہ تصدیق کو جو فعل اختیاری کہا گیا ہے یہ اسباب کے اعتبار سے ہے حقیقت اور نفس الامر کے اعتبار سے نہیں ہے۔

قوله ولا تكفي المعرفة الخ مطلب یہ ہے کہ تصدیق کو حاصل کرنے کے لئے معرفت کافی نہیں ہے اسی وجہ سے مشائخ نے یہ کہا کہ جس کے دل میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا صادق ہونا غیر اختیاری طور پر آجائے تو اس کو ایمان نہیں کہا جائے گا بلکہ وہ ایمان کے کسب کا مکلف ہوگا یہاں تک کہ تصدیق متحقق ہو جائے اس لئے کہ معرفت تو بغیر کسب واختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

قوله نعم يلزم الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ تم نے معرفت کے ایمان ہونے کا انکار محض اس وجہ سے کیا کہ وہ بغیر اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اگر کسی کو اللہ اور رسول کی معرفت کسب واختیار سے حاصل ہو جائے تو اس کو ایمان کہا جائے گا، لہٰذا قدریہ کی تردید کرتے ہوئے مطلقاً یہ کہنا کہ معرفت کا نام ایمان نہیں ہے کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ اگر اپنے کسب واختیار سے یقینی معرفت حاصل ہو جائے تو پھر اس کو تصدیق اور ایمان کہنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اس صورت میں دل میں وہ کیفیت پیدا ہو جائے گی جس کو تسلیم اور فارسی میں گرویدن سے تعبیر کرتے ہیں اور تصدیق اور ایمان ایسی ہی کیفیت کو کہتے ہیں، لیکن ہم کو یہ تسلیم نہیں ہے کہ معاند اور متکبر کفار کو ایسی معرفت جو کسبی اور اختیاری ہو حاصل ہوتی ہے بلکہ ان کو اضطراری اور غیر اختیاری معرفت حاصل ہوتی ہے، جس کو ایمان اور تصدیق نہیں کہا جا سکتا اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ کفار کو ایسی معرفت حاصل ہوتی ہے جو کسبی واختیاری ہو تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کو کافر قرار دینا ان کے انکار باللسان اور عناد وتکبر اور تکذیب وانکار کی علامت پر اصرار کرنے کی وجہ سے ہے، کیونکہ جس تصدیق کے ساتھ انکار اور تکذیب کی

علامت ملی ہو ایمان کے بارے میں اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

وَالْإِيْمَانُ وَالْإِسْلَامُ وَاحِدٌ لِأَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْخُضُوْعُ وَالْإِنْقِيَادُ بِمَعْنٰى قُبُوْلِ الْأَحْكَامِ وَالْإِذْعَانِ بِهَا وَذٰلِكَ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ عَلٰى مَامَرَّ وَيُؤَيِّدُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَصِحُّ فِي الشَّرْعِ اَنْ يُّحْكَمَ عَلٰى اَحَدٍ بِاَنَّهٗ مُؤْمِنٌ وَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ اَوْ مُسْلِمٌ وَلَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا نَعْنِيْ بِوَحْدَتِهِمَا سِوٰى ذٰلِكَ وَظَاهِرُ كَلَامِ الْمَشَائِخِ اَنَّهُمْ اَرَادُوْا عَدَمَ تَغَايُرِهِمَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَا يَنْفَكُّ اَحَدُهُمَا عَنِ الْاٰخَرِ لَا الْاِتِّحَادُ بِحَسْبِ الْمَفْهُوْمِ كَمَا ذُكِرَ فِي الْكِفَايَةِ مِنْ اَنَّ الْإِيْمَانَ هُوَ تَصْدِيْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْمَا اَخْبَرَ مِنْ اَوَامِرِهٖ وَنَوَاهِيْهِ وَالْإِسْلَامُ هُوَ الْإِنْقِيَادُ وَالْخُضُوْعُ لِأُلُوْهِيَّتِهٖ وَذَا لَا يَتَحَقَّقُ اِلَّا بِقُبُوْلِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فَالْإِيْمَانُ لَا يَنْفَكُّ عَنِ الْإِسْلَامِ حُكْمًا فَلَا يَتَغَايَرَانِ وَمَنْ اَثْبَتَ التَّغَايُرَ يُقَالُ لَهٗ مَا حُكْمُ مَنْ آمَنَ وَلَمْ يُسْلِمْ اَوْ اَسْلَمَ وَلَمْ يُؤْمِنْ فَاِنْ اَثْبَتَ لِاَحَدِهِمَا حُكْمًا لَيْسَ بِثَابِتٍ لِلْآخَرِ فِيْهَا وَاِلَّا فَقَدْ ظَهَرَ بُطْلَانُ قَوْلِهٖ فَاِنْ قِيْلَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا صَرِيْحٌ فِيْ تَحَقُّقِ الْإِسْلَامِ بِدُوْنِ الْإِيْمَانِ قُلْنَا الْمُرَادُ اَنَّ الْإِسْلَامَ الْمُعْتَبَرَ فِي الشَّرْعِ لَا يُوْجَدُ بِدُوْنِ الْإِيْمَانِ وَهُوَ فِي الْاٰيَةِ بِمَعْنَى الْإِنْقِيَادِ الظَّاهِرِ مِنْ غَيْرِ اِنْقِيَادِ الْبَاطِنِ بِمَنْزِلَةِ التَّلَفُّظِ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ مِنْ غَيْرِ تَصْدِيْقٍ فِيْ بَابِ الْإِيْمَانِ ۔ فَاِنْ قِيْلَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنْ تَشْهَدَ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَتُقِيْمَ الصَّلٰوةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكٰوةَ وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ اِنِ اسْتَطَعْتَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا دَلِيْلٌ عَلٰى اَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْاَعْمَالُ لَا التَّصْدِيْقُ الْقَلْبِيُّ ۔ قُلْنَا الْمُرَادُ اَنَّ ثَمَرَاتِ الْإِسْلَامِ وَعَلَامَاتِهٖ ذٰلِكَ كَمَا قَالَ عليه السلام لِقَوْمٍ وَفَدُوْا عَلَيْهِ اَتَدْرُوْنَ مَا الْإِيْمَانُ بِاللّٰهِ وَحْدَهٗ فَقَالُوا اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَعْلَمُ قَالَ عليه السلام شَهَادَةُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَاِقَامُ الصَّلٰوةِ وَاِيْتَاءُ الزَّكٰوةِ وَصِيَامُ رَمَضَانَ وَاَنْ تُعْطُوْا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ وَكَمَا قَالَ الْإِيْمَانُ بِضْعٌ وَّسَبْعُوْنَ شُعْبَةً اَعْلَاهَا قَوْلُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَدْنَاهَا اِمَاطَةُ الْاَذٰى عَنِ الطَّرِيْقِ ۔

ترجمہ: اور ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں اس لئے کہ اسلام خضوع اور انقیاد یعنی احکام کو قبول کر لینا اور اس کو مان لینا ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے جیسا کہ گذر چکا، اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی کرتا ہے فاخرجنا من کان فیھا من المومنین الخ اور بہر حال شرع میں یہ بات صحیح نہیں ہے کہ کسی کے متعلق یہ حکم لگایا جائے کہ وہ مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے، اور ہم دونوں کے ایک ہونے سے اس

کے علاوہ اور کچھ نہیں مراد لیتے۔اور مشائخ کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ ان لوگوں نے دونوں کا متغائر نہ ہونا مراد لیا ہے یعنی دونوں میں سے ایک دوسرے سے جدا نہ ہو، مفہوم لغوی کے اعتبار سے اتحاد مراد نہیں لیا ہے، جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے کہ ایمان تو اللہ تعالیٰ کی ان اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنا ہے جن کی اس نے خبر دی ہے اور اسلام اس کی الوہیت کے سامنے سر افگندہ ہونا اور فروتنی کرنا ہے اور یہ امر ونہی کو قبول کئے بغیر متحقق نہیں ہوگا، تو ایمان حکم کے اعتبار سے اسلام سے جدا نہیں ہوگا، پس دونوں متغائر نہیں ہوں گے، اور جو تغائر ثابت کرے اس سے کہا جائے گا کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو مومن ہے مسلم نہیں ہے، یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے پس اگر دونوں میں سے ایک کیلئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کیلئے ثابت نہیں ہے تو بہت اچھا ہے، ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہے۔

پس اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد **قالت الاعراب اٰمنا قل لم تومنوا ولکن قولوا اسلمنا** ایمان کے بغیر اسلام کے پائے جانے میں صریح ہے، ہم کہیں گے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ شرع میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائے گا اور آیت میں اسلام باطنی فرمانبرداری کے بغیر صرف ظاہری فرمانبرداری کے معنی میں ہے، ایمان کے باب میں تصدیق کے بغیر کلمہ شہادت کا تلفظ کرنے کے درجہ میں ہے، اور اگر کہا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، اور نماز ادا کرے، اور زکوٰۃ دے اور رمضان کے روزے رکھے اور اگر تو استطاعت رکھے تو بیت اللہ کا حج کرے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام صرف اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا۔ہم جواب دیں گے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ ہیں، جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں سے پوچھا جو آپ کے پاس آئے تھے کہ کیا تم جانتے ہو کہ اسلام کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ اس بات کی شہادت دینا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا اور غنیمت میں سے خمس دینا، اور جیسا کہ آپ نے فرمایا کہ ایمان کی ستر سے کچھ زائد شاخیں ہیں ان میں اعلیٰ **لا الٰہ الا اللّٰہ** کہنا ہے اور ادنیٰ تکلیف دہ چیزوں کو راستہ سے ہٹا دینا ہے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ آیا ایمان اور اسلام میں کچھ فرق ہے یا نہیں؟ تو اس کو یہاں پر بیان کیا جا رہا ہے تو جہاں تک معانی لغویہ کا تعلق ہے اس کے اعتبار سے بہت فرق ہے، اسلام کے معنی خضوع اور انقیاد کے ہیں یعنی تواضع اور اطاعت وفرمانبرداری کے ہیں جو فعل جوارح ہے اور ایمان کے معنی تصدیق کے ہیں، جو کہ فعل قلب ہے، تو معانی لغویہ کے اعتبار سے ان میں فرق ہے لیکن معانی شرعیہ اور مصداق کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ شرع میں اسلام کے معنی ہیں سر تسلیم خم کرنا اور احکام کو قبول کر لینا اور یقین کر لینا اور یہی تصدیق کی بھی حقیقت ہے اور تصدیق عین ایمان ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اسلام اور

ایمان دونوں ایک ہی ہیں، اسی طرح جو ایمان کا مصداق ہے وہی اسلام کا بھی مصداق ہے، ایسا نہیں ہے کہ کوئی مسلمان ہو اور مومن نہ ہو یا مومن ہو اور مسلمان نہ ہو۔

تو متن میں جو دعویٰ کیا جا رہا ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں ان میں اتحاد اور تساوی ہے تو یہ معنی لغوی کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ معنی شرعی اور مصداق کے اعتبار سے ہے۔ اور پھر اپنے دعویٰ کی تائید میں یہ آیت پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فاخرجنا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين یعنی جب ہم نے قوم لوط پر عذاب نازل کیا تو اس بستی میں جتنے مومنین رہتے تھے سب کو نکال دیا تو ہم نے اس گاؤں میں مسلمان کے صرف اسی ایک گھر کے علاوہ اور کوئی گھر مسلمانوں کا نہیں پایا، تو دیکھئے ایک جگہ اس کو مومنین سے تعبیر کرتے ہیں اور دوسری جگہ اسی کو مسلمین سے تعبیر کرتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں کے مصداق میں اتحاد ہے۔

قوله وظاهر كلام المشائخ الخ مطلب یہ ہے کہ مشائخ کے کلام سے جو ظاہری طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں ایمان اور اسلام میں اتحاد ہے تو اس اتحاد سے یہ مراد ہے کہ ان کے مصداق میں اتحاد ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ ایک دوسرے سے جدا ہو جائے، یعنی ایک صادق آئے اور دوسرا صادق نہ آئے، اور اس اتحاد سے یہ مراد نہیں ہے کہ ان کے مفہوم اور معانی لغویہ میں اتحاد ہے رہا یہ سوال کہ مشائخ کے کلام سے یہ کیسے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں ایمان اور اسلام میں اتحاد ہے اور اس اتحاد سے مصداق کا اتحاد مراد ہے، تو فرماتے ہیں کہ کفایہ میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کی تصدیق کا نام ہے اور اسلام اس کی الوہیت کے سامنے انقیاد اور اطاعت کا نام ہے اور اطاعت اسی وقت متحقق ہو سکتی ہے جبکہ اوامر اور نواہی کو قبول کر لیا جائے، اور اوامر و نواہی کا قبول کرنا ہی ایمان ہے پس معلوم ہوا کہ اسلام کا تحقق بغیر ایمان کے نہیں ہوگا لہٰذا ثابت ہوا کہ ان میں اتحاد صرف مصداق کے اعتبار سے ہے نہ کہ مفہوم لغوی کے اعتبار سے۔

قوله من اثبت التغائر: مطلب یہ ہے کہ جو لوگ تغائر کا دعویٰ کرتے ہیں، معنی شرعی یا مصداق کے اعتبار سے اور یہ کہتے ہیں کہ ایمان بغیر اسلام کے اور اسلام بغیر ایمان کے متحقق ہو سکتا ہے تو ہم ان سے پوچھیں گے کہ جب ان میں تغائر ہے، تو پھر کسی ایسے شخص کو پیش کرو جو مومن ہو لیکن مسلم نہ ہو، یا مسلم ہو لیکن مومن نہ ہو، اور پھر یہ بھی بتاؤ کہ دونوں کا حکم کیا ہے؟ اگر کہتے ہو کہ دونوں کا انجام اور حکم ایک ہے تو پھر ثابت ہو جائے گا کہ دونوں ایک ہی ہیں اور تغائر کا دعویٰ غلط ہے، اور اگر کہتے ہو کہ دونوں کے حکم میں فرق ہے تو پھر اس کی کوئی دلیل لاؤ اور اس کو ثابت کرو لیکن ایسا حکم کبھی بھی ثابت نہیں کر سکتے ہو لہٰذا معلوم ہوا کہ دونوں میں مصداق کے اعتبار سے اتحاد ہے۔

قوله فان قيل الخ اہل سنت کے نزدیک ایمان اور اسلام میں اتحاد ہے، اس پر ایک اشکال ہے کہ قبیلہ بنو اسد کے کچھ لوگ مدینہ آئے اور زکوٰۃ و صدقات کی لالچ میں منافقانہ طور پر کلمہ پڑھ لیا اور ایمان لے آئے، ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تم اسلمنا تو کہہ سکتے ہو لیکن آمنا نہیں کہہ سکتے ہو اس سے معلوم ہوا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق ہو سکتا ہے اور اسی کا نام

تغائر ہے لہٰذا اس آیت سے صاف طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تغائر ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے جو کہا ہے کہ دونوں میں اتحاد ہے وہ معنی شرعی اور مصداق کے اعتبار سے ہے، معنی لغوی کے اعتبار سے نہیں ہے، یعنی شرع میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوگا۔ چنانچہ شریعت میں اسلام کہتے ہیں قبول احکام کو اور لغت میں اسلام کہتے ہیں انقیاد ظاہر کو، یعنی انقیاد باطنی اور تصدیق قلبی کے بغیر صرف ظاہری تابعداری کرنا اور آیت میں اسلام کا یہی معنی مراد ہے یعنی انقیاد ظاہر بغیر انقیاد باطن کے، اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطنی کے بغیر صرف انقیاد ظاہری ایمان نہیں ہوگا، جس طرح تصدیق قلبی کے بغیر شہادتین کا تلفظ ایمان نہیں ہے، تو اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمہاری جو ظاہری حالت ہے اس اعتبار سے تو تم اسلمنا کہہ سکتے ہو یعنی ہم نے ظاہری فرمان برداری اختیار کر لی ہے، لیکن شریعت نے جس ایمان کا اعتبار کیا ہے وہ تمہارے اندر نہیں ہے یعنی تمہارے اندر تصدیق قلبی نہیں ہے اس لئے آمنا تو نہیں کہہ سکتے ہو کہ ہم نے دل سے اس کو قبول کیا۔

قولہ فان قیل قولہ علیہ السلام الخ تو اہل سنت کے یہاں ایمان و اسلام کے درمیان معنی شرعی کے اعتبار سے اتحاد ہے، ایمان کے معنی شرعی ہیں تصدیق قلبی کے جو کہ فعل قلب ہے اور اسلام کے معنی شرعی ہیں وہ اطاعت و انقیاد جو صرف ظاہری اعتبار سے نہ ہو بلکہ باطنی طور پر بھی ہو، تو ہم جو انقیاد باطنی اور اطاعت باطنی کو اسلام کہتے ہیں اس پر اشکال ہے، کہ حدیث جبرئیل میں ہے کہ جب حضرت جبرائیل علیہ السلام نے آپ سے اسلام کے متعلق سوال کیا تو آپ نے اسلام کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ اسلام نام ہے اقرار بالشہادتین اور تمہارے نماز، روزہ، زکوۃ و حج وغیرہ کے بجالانے کا، تو یہ سب چیزیں اطاعت ظاہری ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ اسلام اطاعت ظاہری کا نام ہے نہ کہ اطاعت باطنی کا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں آپ نے اسلام کی حقیقت کو نہیں بیان کیا ہے بلکہ اس کے ثمرات اور علامات کو بیان کیا ہے، چنانچہ اقرار بالشہادتین اسلام کی علامت ہے اور نماز روزہ وغیرہ اعمال اربعہ اسلام کے ثمرات ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب قبیلہ عبدالقیس کا نمائندہ وفد آپ کی خدمت میں آیا اور آپ نے ان سے ایمان کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول ہم سے زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے ان سے ایمان کے بارے میں یہی الفاظ بیان فرمائے ہیں حالانکہ دنیا جانتی ہے کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے پس معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس سے ایمان و اسلام کی حقیقت کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے ثمرات اور علامات کو بیان کرنا مقصود ہے، جس طرح ایک مشہور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ایمان کی ستر سے کچھ زیادہ شاخیں ہیں اس میں بھی آپ نے ایمان کی تفسیر قول و عمل سے فرمائی ہے جو ایمان کی علامات اور اس کے ثمرات ہیں۔

وَاِذَا وُجِدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصْدِيْقُ وَالْاِقْرَارُ صَحَّ لَهُ اَنْ يَقُوْلَ اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا لِتَحَقُّقِ الايمان عَنْهُ وَلَا يَنْبَغِيْ اَنْ يَقُوْلَ انا مومن ان شاء الله، لانه ان كان للشك فهو كفرٌ لا محالة وان كان للتَّاْدِيْبِ وَاِحَالَةِ الْاُمُوْرِ اِلٰى مَشِيْئَةِ اللّٰهِ تعالىٰ او للشك في العاقبة

والمالِ لا فی الآنِ والحالِ او للتبرک بذکرِ اللّٰہِ او للتبرءِ عن تزکیۃ نفسہٖ ولاعجاب بحالہٖ فالاولی ترکہ لما انہ یُوْھِمُ بالشکِّ وَلِھٰذَا قَالَ لَا یَنْبَغِیْ دُوْنَ اَنْ یَّقُوْلَ لَا یَجُوْزُ لِاَنَّہٗ اِذَا لَمْ یَکُنْ لِلشَّکِّ فَلَا مَعْنٰی لِنَفْیِ الْجَوَازِ کَیْفَ وَقَدْ ذَھَبَ اِلَیْہِ کَثِیْرٌ مِّنَ السَّلَفِ حَتّٰی الصَّحَابَۃِ وَالتَّابِعِیْنَ وَلَیْسَ ھٰذَا مِثْلُ قَوْلِکَ اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی لِاَنَّ الشَّبَابَ لَیْسَ مِنَ الْاَفْعَالِ الْمُکْتَسِبَۃِ وَلَا مِمَّا یُتَصَوَّرُ الْبَقَاءُ عَلَیْہِ فِی الْعَاقِبَۃِ وَالْمَالِ وَلَا مِمَّا یَحْصُلُ بِہٖ تَزْکِیَۃُ النَّفْسِ وَالْاِعْجَابِ بَلْ مِثْلُ قَوْلِکَ اَنَا زَاھِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی وَذَھَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِیْنَ اِلٰی اَنَّ الْحَاصِلَ لِلْعَبْدِ ھُوَ حَقِیْقَۃُ التَّصْدِیْقِ الَّذِیْ بِہٖ یَخْرُجُ عَنِ الْکُفْرِ لٰکِنَّ التَّصْدِیْقَ فِیْ نَفْسِہٖ قَابِلٌ لِلشِّدَّۃِ وَالضُّعْفِ وَحُصُوْلُ التَّصْدِیْقِ الْکَامِلِ الْمُنْجِیْ الْمُشَارِ اِلَیْہِ بِقَوْلِہٖ تَعَالٰی اُولٰئِکَ ھُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَھُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَ رَبِّھِمْ وَمَغْفِرَۃٌ وَّرِزْقٌ کَرِیْمٌ اِنَّمَا ھُوَ فِیْ مَشِیَّۃِ اللّٰہِ تَعَالٰی۔

ترجمہ: اور جب بندہ کی طرف سے تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کے لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ میں یقینی طور پر مومن ہوں اس کی طرف سے ایمان کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور یہ کہنا مناسب نہیں ہے، کہ میں ان شاء اللہ مومن ہوں اس لئے کہ اگر ان شاء اللہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تو یہ کفر ہے، اور اگر ادب اختیار کرنے اور تمام امور اللہ کی مشیت کے حوالہ کرنے یا انجام میں شک ہونے نہ کہ حال میں شک ہونے کی وجہ سے یا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے یا اپنے آپ کو پاک قرار دینے سے اور اپنے حال پر خود پسندی سے برأت ظاہر کرنے کی غرض سے ہے تو بھی اس کا ترک کرنا اولیٰ ہے کیونکہ یہ شک کا وہم دلاتا ہے اسی بناء پر مصنفؒ نے لا ینبغی فرمایا لا یجوز نہیں فرمایا، اس لئے کہ جب شک کی وجہ سے نہ ہو تو نا جائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں، کیسے نا جائز ہو سکتا ہے جبکہ یہ بہت سے سلف کا حتیٰ کہ صحابہ و تابعین کا مذہب ہے اور یہ (انا مومن ان شاء اللّٰہ) کہنا تمہارے قول انا شاب ان شآء اللّٰہ کے مثل نہیں ہے، اس لئے کہ شباب کسبی اور اختیاری افعال میں سے نہیں ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے جن پر آئندہ باقی رہنے کا تصور کیا جائے اور نہ ایسی چیز ہے کہ جس سے اپنے آپ کو پاکیزہ سمجھنا اور خود پسندی حاصل ہو، بلکہ تمہارے قول انا زاھد متق ان شاء اللّٰہ کے مثل ہے اور بعض محققین کا مذہب یہ ہے کہ بندہ کو جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ تصدیق ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے نکل جاتا ہے لیکن تصدیق فی نفسہٖ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے اور عذاب سے نجات دلانے والی تصدیق کامل کا حصول جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد اولئک ھم المومنون حقا الخ میں اشارہ کیا گیا ہے وہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے۔

تشریح: اہل سنت میں سے احناف اور شوافع میں ایک جزوی اختلاف ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس کو تصدیق قلبی حاصل ہو

اور اقرار بھی کرتا ہو تو یہ اپنی اس کیفیت کو کن لفظوں سے تعبیر کرے یا یہ کہے انا مومن ان شاء اللّٰہ یا یہ کہے کہ انا مومن حقا ای یقینا تو جہاں تک جواز کا تعلق ہے تو سب کے نزدیک دونوں جائز ہے البتہ اختلاف افضلیت میں ہے کہ احناف کے یہاں انا مومن حقا کہنا افضل ہے اور شوافع کے یہاں انا مومن ان شاء اللّٰہ کہنا افضل ہے، انہوں نے چار صورتوں سے استدلال کیا ہے:

(۱) قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی چھوٹا آدمی کسی بڑے آدمی سے کچھ کہے تو ادب یہ ہے کہ اپنے کو اس کے سپرد کردے تو ان شاء اللہ کہنے میں ایک ادب ہے وہ یہ کہ اپنے معاملہ کو اللہ کی مشیت کے سپرد کر دینا ہے اس لئے یہ افضل ہونا چاہئے۔

(۲) دوسری دلیل اس وقت جو تصدیق حاصل ہے یہ معلوم نہیں کہ بعد میں یہ حاصل رہے گی یا نہیں؟ تو انجام میں شک کی وجہ سے ان شاء اللہ کہتا ہے کیونکہ سوء خاتمہ کے اندیشہ سے بندہ کسی وقت مامون نہیں ہے، اپنی موجود حالت میں شک کرنے کی وجہ سے نہیں کہتا ہے لہٰذا ان شاء اللہ کہنا افضل ہوگا۔

(۳) تیسری دلیل یہ کہ ان شاء اللہ کہنا اللہ کے ذکر سے تبرک حاصل کرنے کی غرض سے ہے اور ظاہر ہے کہ اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنا افضل ہوگا۔

(۴) چوتھی دلیل ان شاء اللہ تزکیہ نفس کے لئے کہتا ہے اس لئے کہ حقا کہنے میں ایک قسم کی خود پسندی اور تکبر ہے اس لئے اس سے برأت اور بیزاری ظاہر کرنے کے لئے کہتا ہے اس لئے اس کو افضل کہنا چاہئے۔

جواب: ان شاء اللہ اگر ان چار صورتوں میں سے کسی ایک کی وجہ سے کہتا ہے تو یہ جائز ہے لیکن نہ کہنا ہی افضل ہے، کیونکہ اس میں کفر کا ایہام ہے اس لئے کہ ظاہری طور سے یہ شبہ اور وہم ہوسکتا ہے کہ یہ ان شاء اللہ ایمان کی موجودہ حالت میں شک کی وجہ سے کہتا ہے اور یہ کفر ہے، تو چونکہ اس میں جواز کا بھی احتمال ہے اور عدم جواز کا بھی احتمال ہے اس لئے اس کو افضل نہیں کہہ سکتے البتہ جائز کہہ سکتے ہیں اور وہ بھی صرف ان چار صورتوں میں جن کو اوپر بیان کیا گیا اس لئے کہ اس کو ناجائز کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور کیسے ناجائز کہہ سکتے ہیں جبکہ بہت سے سلف حتی کہ صحابہ اور تابعین جواز کے قائل ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ان شاء اللہ کہنے کو جائز کہہ سکتے ہیں لیکن افضل نہیں کہہ سکتے۔

قولہ ولیس هذا مثل قولک الخ بعض احناف نے یہ کہا کہ انا مومن ان شاء اللّٰہ کہنا انا شاب ان شاء اللّٰہ کہنے کی طرح ہے یعنی جس طرح انا شاب ان شاء اللّٰہ کہنا لغو اور مہمل کلام ہے اسی طرح انا مومن ان شاء اللّٰہ بھی کہنا لغو اور مہمل کلام ہے۔ شارحؒ اس کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انا مومن ان شاء اللّٰہ ایسا نہیں ہے جس طرح انا شاب ان شاء اللّٰہ کہنا ہے یعنی دونوں کلام یکساں نہیں ہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ انا مومن ان شاء اللّٰہ کہنا صحیح ہے اور انا شاب ان شاء اللّٰہ کہنا لغو اور باطل ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ نے اس میں جو چار دلیلیں کی ہیں وہ انا شاب ان شاء اللّٰہ میں جاری نہیں ہوسکتیں، اول تو اس لئے نہیں کہ اللہ کے حوالہ تو افعال اختیاریہ کو کیا جاتا ہے اور جوانی تو کسبی اور اختیاری نہیں ہے بلکہ فعل

غیر اختیاری ہے اس لئے اس کی تحویل نہیں ہوسکتی، ثانی تاویل اس لئے نہیں چل سکتی کہ سب لوگ جانتے ہیں کہ جوانی ختم ہو جائے گی کوئی بھی شخص اس کے بقاء کو تسلیم نہیں کرتا۔ ثالث تاویل اس لئے نہیں چل سکتی کہ جوانی کوئی ایسی عظیم چیز نہیں ہے کہ اس سے تبرک حاصل کیا جائے، اور رابع تاویل اس لئے نہیں چل سکتی کہ شریعت میں کہیں یہ نہیں آتا کہ جوانی سے تزکیہ نفس کیا جائے اس لئے کہ جوانی کوئی ایسا نیک عمل نہیں ہے جس پر آدمی فخر کرے اور تکبر اور خود پسندی میں مبتلا ہو۔

حاصل یہ کہ انا شاب میں ان شاء اللہ کہنا لغو اور باطل ہے اس لئے کہ اس میں کوئی بھی تاویل نہیں چل سکتی اور انا مومن میں ان شاء اللہ کہنا لغو نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تاویل ہوسکتی ہے، البتہ انا مومن ان شاء اللہ کہنا انا زاھد متق ان شاء اللہ کہنے کے مثل ہے اس لئے کہ ایمان کی طرح زہد وتقویٰ بھی کسبی اور اختیاری فعل ہے اور یہ آئندہ بھی باقی اور حاصل رہتی ہے اور اس کی وجہ سے آدمی تکبر اور خود پسندی میں بھی مبتلا ہو جاتا ہے اس لئے اس میں مذکورہ تاویلیں چل سکتی ہیں، لہٰذا جس طرح زہد وتقویٰ میں ان شاء اللہ کا کہنا جائز ہے اسی طرح ایمان میں بھی ان شاء اللہ کہنا جائز ہوگا۔

قولہ وذھب بعض المحققین الخ انا مومن میں ان شاء اللہ کہنے کو جائز قرار دینے کے سلسلہ میں بعض محققین نے پانچویں تاویل کی ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں: (۱) ایک وہ ایمان ہے جو دخول نار سے بچاتا ہے اور یہ ایمان کامل ہے، (۲) ایک وہ ایمان ہے جو خلود فی النار سے بچاتا ہے اور یہ ایمان ناقص ہے، تو انا مومن ان شاء اللہ کہنا کمال ایمان کے اعتبار سے ہے کیونکہ کسی کو یہ یقین نہیں ہے کہ اس کو وہ ایمان کامل حاصل ہے جو دخول نار سے نجات دلانے والا ہے اور آئندہ مرتے دم تک باقی رہے گا جس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اس قول اولئک ھم المومنون حقا الخ میں اشارہ کیا ہے اس لئے ان شاء اللہ کہتا ہے کہ یہ اللہ ہی کی مشیت میں ہے کہ اگر وہ چاہے گا تو ایمان کامل حاصل ہوگا اور دخول نار سے نجات مل جائے گی۔

وَلَمَّا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْاَشَاعِرَةِ اَنَّهُ يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْعِبْرَةَ فِي الْاِيْمَانِ وَالْكُفْرِ وَالسَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ بِالْخَاتِمَةِ حَتّٰى اِنَّ الْمُؤْمِنَ السَّعِيْدَ مَنْ مَاتَ عَلَى الْاِيْمَانِ وَاِنْ كَانَ طُوْلَ عُمْرِهٖ عَلَى الْكُفْرِ وَالْعِصْيَانِ وَالْكَافِرَ الشَّقِيَّ مَنْ مَاتَ عَلَى الْكُفْرِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْهُ وَاِنْ كَانَ طُوْلَ عُمْرِهٖ عَلَى التَّصْدِيْقِ وَالطَّاعَةِ عَلٰى مَا اُشِيْرَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِيْ حَقِّ اِبْلِيْسَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ وَبِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ السَّعِيْدُ مَنْ سَعِدَ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِيْ بَطْنِ اُمِّهٖ اَشَارَ اِلٰى اِبْطَالِ ذٰلِكَ بِقَوْلِهٖ وَالسَّعِيْدُ قَدْ يَشْقٰى بِاَنْ يَّرْتَدَّ بَعْدَ الْاِيْمَانِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ ذٰلِكَ وَالشَّقِيُّ قَدْ يَسْعَدُ بِاَنْ يُّؤْمِنَ بَعْدَ الْكُفْرِ وَالتَّغَيُّرُ يَكُوْنُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ دُوْنَ الْاِسْعَادِ وَالْاِشْقَاءِ وَهُمَا مِنْ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِمَا اَنَّ الْاِسْعَادَ تَكْوِيْنُ السَّعَادَةِ وَالْاِشْقَاءَ تَكْوِيْنُ الشَّقَاوَةِ وَلَا تَغَيُّرَ عَلَى اللّٰهِ وَلَا عَلٰى صِفَاتِهٖ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ الْقَدِيْمَ لَا يَكُوْنُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ وَالْحَقُّ اَنَّهُ لَا خِلَافَ فِي الْمَعْنٰى لِاَنَّهُ اِنْ اُرِيْدَ بِالْاِيْمَانِ

وَالسَّعَادَةِ مُجَرَّدُحُصُوْلِ الْمَعْنٰى فَهُوَ حَاصِلٌ فِى الْحَالِ وَاِنْ اُرِيْدَمَايَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ النَّجَاةُ وَالثَّمَرَاتُ فَهُوَ فِىْ مَشِيَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى لاقَطْعَ بِحُصُوْلِهٖ فِى الْحَالِ فَمَنْ قَطَعَ بِالْحُصُوْلِ اَرَادَالْاَوَّلَ وَمَنْ فَوَّضَ اِلَى الْمَشِيَّةِ اَرَادَالثَّانِىَ ۔

ترجمہ :اور جب بعض اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ انا مومن ان شاء اللّٰہ کہا جائے اس بناء پر کہ ایمان وکفر، سعادت وشقاوت میں اعتبار خاتمہ کا ہے حتیٰ کہ مومن سعید وہی ہے جس کی موت ایمان پر واقع ہوئی ہو اگر چہ عمر بھر کفر ومعصیت پر رہا ہو، اور کافر شقی وہ ہے جس کی موت کفر پر ہوا گر چہ عمر بھر وہ تصدیق اور طاعت پر رہا ہو، جیسا کے اس کی طرف اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد و کان من الکافرین میں جو ابلیس کے حق میں ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه میں تو ماتنؒ نے یہ کہہ کر اس کے ابطال کی طرف اشارہ کیا کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے بایں طور کہ نعوذ باللہ وہ ایمان لانے کے بعد مرتد ہو جائے، اور شقی کبھی سعید ہو جاتا ہے بایں طور کہ وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے، اور تغیر سعادت اور شقاوت پر ہے نہ کہ اسعاد اور اشقاء پر حالاں کہ یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں کیونکہ اسعاد کے معنی تکوین سعادت اور اشقاء کے معنی تکوین شقاوت ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات پر تغیر واقع نہیں ہوتا اور نہ اس کی صفات پر اس لئے کہ پہلے گذر چکا ہے کہ قدیم محل حوادث نہیں ہوسکتا اور حق یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ ایمان اور سعادت سے محض معنی یعنی تصدیق کا حصول مراد ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر وہ تصدیق مراد ہے جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے فی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں تو جس نے حصول کا یقین کیا اس نے پہلا معنی مراد لیا اور جس نے مشیت کے سپرد کیا اس نے دوسرے معنی کا ارادہ کیا۔

تشریح :ماقبل میں بیان کیا تھا کہ اپنے ایمان کو تعبیر کرنے کے سلسلے میں اشاعرہ یعنی احناف اور شوافع کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف افضلیت میں ہے کہ حنفیہ کے یہاں حقا کہنا افضل ہے اور شافعیہ کے یہاں ان شاء اللّٰہ کہنا افضل ہے، تو شوافع کے مذہب کی افضلیت کی ایک اور وجہ یہاں سے بیان کی جارہی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان کی دو قسمیں ہیں: (۱) انجام وخاتمہ کے اعتبار سے سعید، (۲) انجام اور خاتمہ کے اعتبار سے شقی۔ اور قرآن کا فیصلہ یہ ہے کہ واما الذین سعدوا ففی الجنة واما الذین شقوا ففی النار، یعنی جو لوگ سعید ہیں ان کا مقام جنت ہے اور جو شقی ہیں ان کا مقام دوزخ ہے۔ روایات میں آتا ہے کہ بچہ جب ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے تو اس میں جان پڑتے ہی چار چیزیں لکھ دی جاتی ہیں: ایک ان میں سے یہ بھی ہے کہ وہ سعید ہوگا یا شقی، اسی طرح روایات میں یہ بھی آتا ہے کہ ایک شخص ساری عمر عبادت کرتا ہے، اور جنت والے اعمال کرتا ہے لیکن آخر میں وہی سامنے آتا ہے جو تقدیر میں لکھا ہوتا ہے یعنی وہ مرتد ہو جاتا ہے اسی طرح ایک شخص بہت گناہ کے

کام کرتا ہے لیکن آخر میں وہی سامنے آتا ہے جو تقدیر میں لکھا ہوتا ہے یعنی وہ ایمان لے آتا ہے، اور طاعت وعبادت کرنے لگتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ سعادت اور شقاوت کے سلسلہ میں اعتبار انجام اور خاتمہ کا ہوتا ہے چنانچہ مومن سعید وہی شخص ہوگا جس کی موت ایمان پر ہوئی ہو اگرچہ عمر بھر اس نے کفر ومعصیت کیا ہو اور کافر شقی وہ ہے جس کی موت کفر پر ہوئی ہو اگرچہ وہ عمر بھر ایمان وطاعت کا کام کیا ہو، اور انجام اور خاتمہ کا علم کسی کو نہیں ہیں کہ ایمان پر خاتمہ ہوگا یا کفر پر بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے اس لئے انا مومن ان شاء اللہ کہنا افضل ہوگا۔

ماتنؒ نے اپنے قول السعید قد یشقی والشقی قد یسعد سے اس استدلال کو رد کرتے ہیں کہ اگر یہ تفصیل لی جائے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں اس لئے کہ حنفیہ جو یہ کہتے ہیں کہ ان شاء اللہ نہ کہنا افضل ہے یہ فی الحال کے اعتبار سے ہے نہ کہ انجام کے اعتبار سے۔

قولہ والتغیر الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ سعید کبھی شقی ہوجاتا ہے اور شقی کبھی سعید ہوجاتا ہے اس سے اسعاد اور اشقاء میں تغیر لازم آتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اللہ کی صفت میں تغیر محال ہے اس لئے سعید کا شقی ہونا اور شقی کا سعید ہونا بھی محال ہوگا؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا سعید کبھی شقی ہوتا ہے اور شقی کبھی سعید ہوجاتا ہے تو اس میں جو تغیر ہوتا ہے وہ ہمارے اعتبار سے ہوتا ہے نہ کہ اللہ کے اعتبار سے اس کی تفصیل یہ ہے کہ سعادت اور شقاوت بندہ کی صفت ہے اور اسعاد اور اشقاء اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، تو تغیر جو ہوتا ہے یہ بندہ کی صفت میں ہوتا ہے یعنی سعادت اور شقاوت میں، اسعاد اور اشقاء میں تغیر نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ اللہ کی صفت ہے اور صفات باری میں تغیر نہیں ہوتا۔

قولہ والحق انہ لا خلاف الخ شارحؒ آخری فیصلہ دیتے ہیں کہ سچی بات یہ ہے کہ حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان یہ اختلاف صرف لفظی ہے کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ کہنے والا اگر محض اس وجہ سے کہتا ہے کہ اس کو ایمان کی حقیقت یعنی تصدیق قلبی حاصل ہے تو انا مومن حقا کہنا افضل ہوگا کیونکہ یہ فی الحال حاصل ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف نہیں ہے اور اگر کہنے والا محض اس وجہ سے کہتا ہے کہ اس کو انجام کا علم نہیں ہے، کیونکہ وہ ایمان جس پر آخرت کی نجات موقوف ہے یعنی ایمان پر خاتمہ تو وہ اللہ کی مشیت پر ہے اس کا قطعی علم کسی کو نہیں ہے تو پھر ان شاء اللہ کہنا افضل ہوگا، حاصل یہ کہ کہنے والا اگر فی الحال کے اعتبار سے کہتا ہے تو حقا کہنا افضل اور اگر انجام کے اعتبار سے کہتا ہے تو ان شاء اللہ کہنا افضل ہوگا۔

وَفِیْ اِرْسَالِ الرُّسُلِ جَمْعُ رَسُوْلٍ عَلٰی فُعُوْلٍ مِنَ الرِّسَالَةِ وَهِیَ سَفَارَةُ الْعَبْدِ بَیْنَ اللّٰهِ وَبَیْنَ ذَوِی الْاَلْبَابِ مِنْ خَلِیْقَتِهٖ لِیُزِیْحَ بِهَا عِلَلَهُمْ فِیْمَا قَصُرَتْ عَنْهُ عُقُوْلُهُمْ مِنْ مَصَالِحِ الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ مَعْنَی الرَّسُوْلِ وَالنَّبِیِّ فِیْ صَدْرِ الْكِتَابِ حِكْمَةٌ اَیْ مَصْلَحَةٌ وَعَاقِبَةٌ حَمِیْدَةٌ وَفِیْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ الْاِرْسَالَ وَاجِبٌ لَا بِمَعْنَی الْوُجُوْبِ

عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰی بَلْ بِمَعْنٰی اَنَّ قَضِیَّةَ الْحِکْمَةِ تَقْتَضِیْهِ لِمَا فِیْهِ مِنَ الْحِکَمِ وَالْمَصَالِحِ وَلَیْسَ بِمُمْتَنِعٍ کَمَا زَعَمَتِ السُّمَنِیَّةُ وَالْبَرَاهِمَةُ وَلاَ بِمُمْکِنٍ یَسْتَوِیْ طَرَفَاهُ کَمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ بَعْضُ الْمُتَکَلِّمِیْنَ ثُمَّ اَشَارَ اِلٰی وُقُوْعِ الْاِرْسَالِ وَفَائِدَتِهٖ وَطَرِیْقِ ثُبُوْتِهٖ وَتَعْیِیْنِ بَعْضِ مَنْ ثَبَتَتْ رِسَالَتُهٗ فَقَالَ وَقَدْ اَرْسَلَ اللّٰهُ تَعَالٰی رُسُلاً مِنَ الْبَشَرِ اِلَی الْبَشَرِ مُبَشِّرِیْنَ لِاَهْلِ الْاِیْمَانِ وَالطَّاعَةِ بِالْجَنَّةِ وَالثَّوَابِ وَمُنْذِرِیْنَ لِاَهْلِ الْکُفْرِ وَالْعِصْیَانِ بِالنَّارِ وَالْعِقَابِ فَاِنَّ ذٰلِکَ مِمَّا لَا طَرِیْقَ لِلْعَقْلِ اِلَیْهِ وَاِنْ کَانَ فَبِاَنْظَارٍ دَقِیْقَةٍ لَا یَتَیَسَّرُ اِلَّا لِوَاحِدٍ بَعْدَ وَاحِدٍ وَمُبَیِّنِیْنَ لِلنَّاسِ مَا یَحْتَاجُوْنَ اِلَیْهِ مِنْ اُمُوْرِ الدُّنْیَا وَالدِّیْنِ فَاِنَّهٗ تَعَالٰی خَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَاَعَدَّ فِیْهِمَا الثَّوَابَ وَالْعِقَابَ وَتَفَاصِیْلُ اَحْوَالِهِمَا وَطَرِیْقُ الْوُصُوْلِ اِلَی الْاَوَّلِ وَالْاِحْتِرَازِ عَنِ الثَّانِیْ مِمَّا لَا یَسْتَقِلُّ بِهِ الْعَقْلُ وَکَذَا خَلَقَ الْاَجْسَامَ النَّافِعَةَ وَالضَّارَّةَ وَلَمْ یَجْعَلْ لِلْعُقُوْلِ وَالْحَوَاسِّ الْاِسْتِقْلَالُ بِمَعْرِفَتِهِمَا وَکَذَا جَعَلَ الْقَضَایَا مِنْهَا مَا هِیَ مُمْکِنَاتٌ لَا طَرِیْقَ اِلَی الْجَزْمِ بِاَحَدِ جَانِبَیْهَا وَمِنْهَا مَا هِیَ وَاجِبَاتٌ اَوْ مُمْتَنِعَاتٌ لَا تَظْهَرُ لِلْعَقْلِ اِلَّا بَعْدَ نَظَرٍ دَائِمٍ وَبَحْثٍ کَامِلٍ لَوِ اشْتَغَلَ الْاِنْسَانُ بِهٖ لَتَعَطَّلَ اَکْثَرُ مَصَالِحِهٖ فَکَانَ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَرَحْمَتِهٖ اِرْسَالُ الرُّسُلِ لِبَیَانِ ذٰلِکَ کَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَمَا اَرْسَلْنَاکَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِیْنَ۔

ترجمہ: اور رسولوں کے بھیجنے میں حکمت ہے یعنی مصلحت اور بہتر انجام ہے، رُسل رسول بروزن فعول کی جمع ہے رسالت سے ماخوذ ہے اور وہی بندہ کا سفیر اور نمائندہ ہونا ہے اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان تاکہ اس کے ذریعہ لوگوں کی بیماریوں کو دور کرے دنیا اور آخرت کی ان مصلحتوں کے بارے میں جن کے ادراک سے عقلیں قاصر ہیں اور کتاب کے شروع میں رسول اور نبی کا معنی جان چکے ہو اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ارسال رسل واجب ہے لیکن وجوب علی اللہ کے معنی میں نہیں بلکہ اس معنی کر کہ حکمت اس کا مقتضی ہے کیونکہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں، اور (ارسال رسل) ممتنع نہیں ہے جیسا کہ سمینہ اور براہمہ کہتے ہیں اور (ارسال رسل) ممکن بھی نہیں ہے کہ اس کی دونوں جانب برابر ہوں جیسا کہ بعض متکلمین کا مذہب ہے، پھر ماتنؒ نے ارسال کے وقوع اور اس کے فائدے اور ثبوت کا طریقہ اور بعض ان حضرات کے تعیین کی جانب اشارہ کیا جن کی رسالت ثابت ہے چنانچہ فرمایا: اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے انسانوں کی طرف رسول بھیجے ایمان اور طاعت والوں کو جنت اور ثواب کی بشارت سنانے کے لئے اور کفر و معصیت والوں کو جہنم اور عذاب سے ڈرانے کے لئے۔ اس لئے کہ یہ ایسی بات ہے جس کے جاننے کا عقل کے پاس کوئی طریقہ نہیں، اور اگر ہوگا بھی تو نظر دقیق

سے ہوگا، جو ہر ایک کو حاصل نہیں، اور لوگوں سے وہ بیان کرنے والے تھے دین و دنیا کی ایسی باتیں جن کی انہیں ضرورت تھی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت اور دوزخ کو پیدا کیا اور ان دونوں میں ثواب اور عقاب کا سامان تیار کیا، اور ان دونوں کے احوال کی تفصیل اور اول تک رسائی اور ثانی سے احتراز کا طریقہ ایسی چیز ہے جس میں عقل کافی نہیں ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے نفع بخش اور ضرر رساں اجسام پیدا کئے اور انہیں جاننے میں عقول اور حواس کو کافی نہیں بنایا، اور اسی طرح بعض قضایا بنائے جو ممکن ہیں ان کے دونوں جانبوں میں سے کسی ایک جانب کے یقین کرنے کی کوئی راہ نہیں، اور بعض قضایا واجب یا ممتنع ہیں جو عقل کو معلوم نہیں ہوتے مگر مسلسل غور و فکر اور کامل بحث کے بعد اسی طرح اگر انسان اس میں مشغول ہو جائے تو اس کی اکثر مصلحتیں بے کار ہو کر رہ جائیں تو ان باتوں کو بیان کرنے کے لئے رسولوں کو بھیجنا اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی مہربانی ہے جیسا کہ اس نے خود ارشاد فرمایا کہ اے نبی! ہم نے آپ کو نہیں بھیجا مگر دنیا جہان والوں کے لئے رحمت بنا کر۔

تشریح: یہاں سے نبوت و رسالت کی بحث شروع ہو رہی ہے جو نہایت اہم ہے، رسالت کے معنی سفارت کے ہیں اور سفارت کہتے ہیں ایک طرف سے دوسری طرف بھلائی پہونچانے میں واسطہ ہونا، اور یہاں رسالت سے مراد اللہ تعالیٰ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر اور واسطہ ہونا ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اس بندہ کے واسطہ سے دنیا و آخرت سے متعلق احوال میں پیش آنے والے ان شکوک و شبہات کو دور کرے جن کے ادراک سے عقلیں قاصر ہیں، رسالت کا یہ معنی بیان کرکے شارح کا مقصود ان لوگوں کی تردید ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حیوانات کی ہر نوع کے لئے ان ہی میں سے ایک رسول ہوتا ہے، اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ **وان من امة الا خلا فيها نذير**.

جواب یہ ہے کہ اگر اس قول کو تسلیم کر لیا جائے تو کتے اور خنزیر کا بھی رسول ہونا لازم آئے گا جس کا باطل ہونا بالکل ظاہر ہے کوئی بھی عاقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا، دوسری بات یہ ہے کہ آیت میں امت کے معنی گروہ اور جماعت کے ہیں اور اس سے مراد انسانوں کی جماعت ہے لہٰذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے، بہر حال اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی ہدایت اور رہنمائی کے لئے جو انبیاء کے بھیجنے کا سلسلہ قائم کیا ہے، اس میں اللہ تعالیٰ کا کوئی فائدہ نہیں بلکہ در اصل بندوں ہی کا فائدہ ہے اس لئے کہ بندہ اپنے وجود کو باقی رکھنے کے لئے مادہ اور وسائل کا محتاج ہے اور باری تعالیٰ نے بقاء کے وسائل کو انبیاء ہی کے ذریعہ سکھلائے ہیں چنانچہ شروع میں انبیاء یہی سکھلاتے تھے کہ وہ مثلاً کھیتی کس طرح کریں اور دوسرے کاروبار کو کس طرح انجام دیں، نیز دواؤں اور غذاؤں میں نفع و نقصانات کیا کیا ہے؟ پھر جب مادیت کی تکمیل ہو گئی تو روحانیت کی تکمیل کی ضرورت ہوئی تو اس کے بعد جو انبیاء آئے تو انہوں نے روحانی تکمیل کے وسائل کو بتلایا، اور یہ بھی بتلایا کہ انسان کو زندگی اس طریقہ پر چلتے ہوئے گذارنی چاہئے جو اللہ کو پسندیدہ ہے۔ اور رسالت کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ انسانوں کو اپنی عقل کے ذریعہ یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی کہ ہمارے لئے آخرت کے اعتبار سے کونسی چیزیں مفید ہیں اور کون مضر ہیں، اور وہ کیا چیزیں ہیں جو اللہ کو پسندیدہ ہیں اور وہ کونسی

چیزیں ہیں جو اللہ کو ناپسندیدہ ہیں، اسی طرح مصلحت دنیوی بھی بغیر دوسرے کے بتلائے ہوئے محض اپنی عقل سے حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ اس میں واسطہ کی ضرورت ہے، اور پھر واسطہ بھی ایسا ہونا چاہئے جس سے ہم مانوس ہوں ورنہ اگر وہ غیر مانوس ہوگا تو اس سے ہم مکمل طریقہ پر استفادہ حاصل نہیں کر سکیں گے، اس لئے باری تعالیٰ نے انبیاء کو بھیجا تا کہ ان کو ایسی چیزیں بتلائیں جو ان کے لئے دنیا و آخرت دونوں جگہ مفید ہوں، نیز وہ لوگوں کو اپنی زندگی گذارنے کا صحیح طریقہ بتلائیں، اور پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو انسانوں ہی میں سے بنایا تا کہ ہم کو ان سے استفادہ کرنے میں کوئی خلل و کمی نہ ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ ارسال رسل ممکن ہے یا ممتنع و محال یا واجب؟ اس میں اختلاف ہے: معتزلہ جو اللہ تعالیٰ پر اصلح للعباد کو واجب مانتے ہیں یہ کہتے ہیں کہ ارسال رسل اللہ تعالیٰ پر واجب ہے بایں معنی کہ اس کا ترک محال ہے۔ اور اشعریہ یہ کہتے ہیں کہ ارسال رسل ممکن ہے واجب نہیں ہے، اور ماتریدیہ یعنی احناف وجوب کے قائل ہیں، اس پر اشکال یہ ہے کہ ماقبل میں یہ بتلایا گیا تھا کہ اشعریہ اور ماتریدیہ دونوں اس بات کے قائل ہیں کہ اصلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے اور یہاں اشعریہ تو اپنے قول پر قائم ہیں، لیکن ماتریدیہ نے کہا کہ ارسال رسل واجب ہے لہٰذا ان کے قول میں تعارض ہو گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جس وجوب کا انکار کیا ہے وہ یہاں مراد نہیں ہے اس لئے کہ جہاں انکار کیا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ اللہ پر واجب نہیں ہے، اور یہاں جو یہ کہا ہے کہ ارسال رسل واجب ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ اللہ کی جانب سے واجب ہے یعنی اللہ تعالیٰ حکیم ہیں، ان کی عادت یہ ہے کہ جو کام بندوں کے لئے مفید ہوتا ہے اس کو از راہ کرم اپنے اوپر لازم کر لیتے ہیں، تو ارسال رسل میں حکمت و مصلحت موجود ہے اس لئے بتقاضائے حکمت اس کو واجب ہونا چاہئے، اگرچہ اس کا ترک بھی جائز ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے ترک پر قادر بھی ہے۔ اور اس سلسلہ میں ایک نظریہ سمنیہ اور براہمہ کا ہے کہ ارسال رسل محال ہے، اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ ارسال رسل یعنی کسی کو رسول بنانا اللہ تعالیٰ کے یہ کہنے پر موقوف ہے کہ میں نے تم کو رسول بنایا اور ظاہر ہے کہ اس بات کا یقین کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ اللہ نے ہی یہ فرمایا ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کسی جن کا کلام ہو لہٰذا ارسال رسل محال ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسی دلیل پیدا فرما دیں جو اللہ ہی کا کلام ہونے پر دلالت کرے یا بدیہی علم عطا فرما دیں، دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ آپ بھی مانتے ہیں کہ کوئی انسان اللہ تعالیٰ سے براہ راست کلام نہیں کر سکتا، تو اگر کوئی رسول ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر یہ نبی اور رسول ہے تو اس کی دلیل کیا ہے؟ اگر کہتے ہو کہ دلیل یہ ہے کہ اس نے براہ راست اللہ سے کلام کیا ہے تو یہ کہنا غلط ہے اور اگر یہ کہتے ہو کہ وہ اللہ سے براہ راست کلام نہیں کرتا بلکہ فرشتہ کے واسطہ سے کلام کرتا ہے تو پھر یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ فرشتہ اپنی اصلی حالت میں آتا ہے یا انسان کی صورت میں آتا ہے؟ اگر انسان کی صورت میں آتا ہے تو پھر اوروں کو بھی اس کی رویت ہونی چاہئے اور حاضرین میں سے ہر ایک کو دیکھنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے، اور اگر وہ اپنی اصلی صورت میں آتا ہے تو پھر اس کو کوئی دیکھ نہیں سکتا، تو بغیر دیکھے رسول کس طرح یقین کر سکتا ہے کہ

جو آواز سنائی دے رہی ہے وہ جبرئیل کی ہے ابلیس کی نہیں ہے، لہٰذا نبوت کا دعویٰ کرنا غلط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رویت کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں لہٰذا وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ رسول پر جبرئیل کو ظاہر کر دیں اور دوسروں سے پوشیدہ رکھیں اور وہ نہ دیکھ سکیں۔

اور بعض براہمہ ارسال رسل کو محال نہیں کہتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ رسول بھیجنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ رسول جو احکام لائے گا وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ عقل کے موافق ہوں گے یا مخالف، پہلی صورت میں آدمی خود ہی ان پر عمل کرے گا خواہ رسول لائے یا نہ لائے، اور دوسری صورت میں آدمی خود ان کو رد کر دے گا اگرچہ اس کو رسول لائے لہٰذا رسول کی کوئی ضرورت نہیں ہماری عقل کافی ہے۔

جـــواب یہ ہے کہ بعض چیزیں ایسی ہیں جن کے حسن وقبح کو جاننے کے لئے ہماری عقل کافی نہیں ہے لہٰذا اس کو بتلانے کے لئے رسول کی حاجت اور ضرورت باقی ہے۔

شارحؒ باوجود اشعری ہونے کے اپنے قول ولا بـمـمـكـن سے اشاعرہ کے مذہب کی نفی کر کے ماتریدیہ کے مذہب کی طرف اپنا رجحان ظاہر کیا ہے۔

قوله وقد ارسل الله تعالى الخ ماقبل میں یہ بتایا تھا کہ ارسال رسل میں حکمت ہے اور بندوں کا فائدہ ہے اس لئے اس کا وقوع ہونا چاہئے، اور **وقد ارسل** سے یہ بیان کرتے ہیں کہ ارسال رسل کا وقوع بھی ہوا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے انبیاء ورسل کو بھیجا ہے اور **مبشرين ومنذرين ومبينين** کہہ کر اس کے فائدہ کو بیان کر دیا، اور آگے **وايدهم بالمعجزات** سے رسالت کے طریق ثبوت کو بتلا دیا اور **واول الانبياء** سے ان بعض حضرات کو متعین کر دیا جن کی رسالت ثابت ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ رسول کو بھیجنے کی ضرورت کیوں پیش آئی تو سنئے ضرورت اس وجہ سے پیش آئی کہ باری تعالیٰ نے بندوں کی دو قسمیں بیان کی ہیں: (۱) مطیع (۲) عاصی۔ اور دونوں کے لئے راستہ بھی بنایا ہے لیکن عقل یہ فیصلہ نہیں کر سکتی کہ کون راستہ اس کی مرضی کے مطابق ہے اور کس طریقہ پر چلنے سے ہم مطیع کہلائیں گے، اور کس طریقہ پر چلنے سے ہم عاصی کہلائیں گے؟ اس لئے ضرورت پیش آئی کہ انبیاء ورسل کو بھیج کر یہ بتایا جائے کہ فلاں فلاں کام اللہ کی مرضی کے موافق ہیں اور فلاں فلاں کام موافق نہیں ہیں اور فلاں کام تمہارے لئے مفید ہے اور فلاں کام مضر ہے۔ چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے نبی ورسول کو بھیجا، اور چونکہ اس سے بشر اور انسان کی ہدایت مقصود ہوتی ہے اس لئے ضروری تھا کہ وہ نبی بھی بشر ہی میں سے ہو، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے جتنے بھی نبی ورسول بھیجے ہیں وہ سب بشر ہی تھے اور ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ اہل ایمان کو اور اہل طاعت کو جنت اور ثواب کی بشارت دیتے ہیں اور کفار کو اور عاصین کو جہنم اور عقاب سے ڈراتے ہیں، اور چونکہ عقل یہ فیصلہ نہیں کر سکتی کہ کونسے راستہ پر چلنے سے جنت اور ثواب ملے گا اور کونسے راستہ پر چلنے سے جہنم اور عقاب ملے گا اس لئے انبیاء نے ان راستوں کو خوب اچھی طرح بتلایا اور جتلایا اور بہت ہی تفصیل وتشریح کے ساتھ بیان فرمایا۔

قوله وكذا جعل القضايا الخ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے بعض چیزوں کو بتلایا کہ وہ ممکن ہیں اور اس کا وقوع ہوگا مثلاً آسمان پر

سدرۃ المنتہیٰ اور لوح محفوظ کا ہونا اور پل صراط کا قائم ہونا اور اس پر چلنا، اعمال نامہ کو مومنین کے داہنے ہاتھ میں دینا اور عاصین کو بائیں ہاتھ میں پیٹھ کے پیچھے سے دینا وغیرہ وغیرہ، تو اس کا وجود وعدم دونوں برابر ہے لیکن اس کے وجود کو ترجیح کیوں دی گئی، عقل اس کا فیصلہ نہیں کر سکتی، اسی طرح بعض احکام واجب اور ضروری ہیں مثلاً اللہ کا واحد ہونا، عالم کا حادث ہونا اور اسی طرح بعض احکام ممتنع ومحال ہیں مثلاً عالم کا قدیم ہونا، باری تعالیٰ کے ساتھ کسی کا شریک ہونا وغیرہ ذلک۔ اس قسم کے احکام مسلسل غور وفکر اور کامل بحث کے بعد معلوم ہو سکتے ہیں لیکن اگر ان امور کے جاننے کو نظر واستدلال ہی پر چھوڑ دیا جائے اور لوگ اس میں مشغول ہو جائیں تو دوسرے کاروبار میں بڑا حرج واقع ہوگا، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم سے انبیاء کو بھیجا تاکہ وہ ان سب چیزوں کو تفصیل وتشریح کے ساتھ بتلائیں جیسا کہ اس نے خود ارشاد فرمایا: وما ارسلناک الا رحمة للعالمين یعنی ہم نے آپ کو دنیا جہان والوں کے حق میں اپنی رحمت ومہربانی بنا کر بھیجا ہے۔

وَاَيَّدَهُمْ اَیْ الْاَنْبِيَاءَ بِالْمُعْجِزَاتِ النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ جَمْعُ مُعْجِزَةٍ وَهِیَ اَمْرٌ يَظْهَرُ بِخِلَافِ الْعَادَةِ عَلٰی يَدِ مُدَّعِی النُّبُوَّةِ عِنْدَ تَحَدِّی الْمُنْكِرِيْنَ عَلٰی وَجْهٍ يُعْجِزُ الْمُنْكِرِيْنَ عَنِ الْاِتْيَانِ بِمِثْلِهٖ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَوْلَا التَّائِيْدُ بِالْمُعْجِزَةِ لَمَا وَجَبَ قُبُوْلُ قَوْلِهٖ وَلَمَا بَانَ الصَّادِقُ فِیْ دَعْوَی الرِّسَالَةِ عَنِ الْكَاذِبِ وَعِنْدَ ظُهُوْرِ الْمُعْجِزَةِ يَحْصُلُ الْجَزْمُ بِصِدْقِهٖ بِطَرِيْقِ جَرْیِ الْعَادَةِ بِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی يَخْلُقُ الْعِلْمَ بِالصِّدْقِ عَقِيْبَ ظُهُوْرِ الْمُعْجِزَةِ وَاِنْ كَانَ عَدَمُ خَلْقِ الْعِلْمِ مُمْكِنًا فِیْ نَفْسِهٖ وَذٰلِكَ كَمَا ادَّعٰی اَحَدٌ بِمَحْضَرٍ مِنْ جَمَاعَةٍ اَنَّهٗ رَسُوْلُ هٰذَا الْمَلِكِ اِلَيْهِمْ ثُمَّ قَالَ لِلْمَلِكِ اِنْ كُنْتُ صَادِقًا فَخَالِفْ عَادَتَكَ وَقُمْ مِنْ مَكَانِكَ ثَلٰثَ مَرَّاتٍ فَفَعَلَ يَحْصُلُ لِلْجَمَاعَةِ عِلْمٌ ضَرُوْرِیٌّ عَادِیٌّ بِصِدْقِهٖ فِیْ مَقَالَتِهٖ وَاِنْ كَانَ الْكِذْبُ مُمْكِنًا فِیْ نَفْسِهٖ فَاِنَّ الْاِمْكَانَ الذَّاتِیَّ بِمَعْنَی التَّجْوِيْزِ الْعَقْلِیِّ لَا يُنَافِیْ حُصُوْلَ الْعِلْمِ الْقَطْعِیِّ كَعِلْمِنَا بِاَنَّ جَبَلَ اُحُدٍ لَمْ يَنْقَلِبْ ذَهَبًا مَعَ اِمْكَانِهٖ فِیْ نَفْسِهٖ فَكَذَا هٰهُنَا يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهٖ بِمُوْجَبِ الْعَادَةِ لِاَنَّهَا اَحَدُ طُرُقِ الْعِلْمِ كَالْحِسِّ وَلَا يَقْدَحُ فِیْ ذٰلِكَ اِمْكَانُ كَوْنِ الْمُعْجِزَةِ مِنْ غَيْرِ اللّٰهِ تَعَالٰی اَوْ كَوْنِهَا لَا لِغَرَضِ التَّصْدِيْقِ اَوْ كَوْنِهَا لِتَصْدِيْقِ الْكَاذِبِ اِلٰی غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاِحْتِمَالَاتِ كَمَا لَا يَقْدَحُ فِی الْعِلْمِ الضَّرُوْرِیِّ الْحِسِّیِّ بِحَرَارَةِ النَّارِ اِمْكَانُ عَدَمِ الْحَرَارَةِ لِلنَّارِ بِمَعْنٰی اَنَّهٗ لَوْ قُدِّرَ عَدَمُهَا لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ مَحَالٌ۔

ترجمہ: اور انبیاء کی تائید فرمائی خلاف عادت معجزات سے، معجزات معجزہ کی جمع ہے اور معجزہ ایسا امر ہے جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر خلاف عادت ظاہر ہو، منکرین کو چیلنج کرنے کے وقت ایسے طریقہ پر جو منکرین کو ان کا مثل لانے سے عاجز کردے اور یہ اس لئے کہ اگر معجزہ کے ذریعہ تائید نہ ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا اور دعویٰ

رسالت میں سچا جھوٹا سے ممتاز نہ ہوتا، اور معجزہ ظاہر ہونے کے وقت اس کی سچائی کا یقین حاصل ہو جاتا ہے، عادت کے جاری رہنے کے طریقہ پر اس بات کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ سچائی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں معجزہ کے ظاہر ہونے کے بعد، اگر چہ علم نہ پیدا کرنا بھی فی نفسہٖ ممکن ہے، اور یہ ایسا ہے جیسے کہ ایک شخص بھرے مجمع میں یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس بادشاہ کی طرف سے ان کا رسول ہے پھر بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو تم اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھو، بیٹھو، پس بادشاہ اگر ایسا کرے تو مجمع کو اس شخص کے اپنی بات میں سچا ہونے کا علم ضروری عادی حاصل ہو جائے گا، اگر چہ فی نفسہٖ اس کا کاذب ہونا بھی ممکن ہے، کیونکہ امکان ذاتی جوازِ عقلی کے معنی میں علم قطعی حاصل ہونے کے منافی نہیں ہے جیسے ہمارا اس بات کا یقین کرنا کہ احد پہاڑ سونا نہیں بن گیا ہے، اس کے فی نفسہٖ ممکن ہونے کے باوجود، تو اسی طرح یہاں بھی اس کے سچا ہونے کا علم حاصل ہو جائے گا عادت کے مطابق اس لئے کہ حواس کی طرح عادت بھی علم کا ذریعہ ہے، اور اس (علم کے حصول) میں معجزہ کے غیر اللہ کی طرف سے ہونے کا ممکن ہونا یا تصدیق کے علاوہ کسی اور غرض کے لئے ہونے کا امکان یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہونے کا امکان یا اس کے علاوہ دوسرے احتمالات کا امکان مضر نہیں ہوگا، جس طرح آگ کے گرم ہونے کے علم ضروری میں آگ کے گرم نہ ہونے کا امکان مضر نہیں ہے اس معنی کر کہ اگر اس کا گرم نہ ہونا فرض کر لیا جائے تو اس سے کوئی محال بھی لازم نہیں آئے گا۔

تشریح: اللہ تعالیٰ نے اپنے بعض خاص بندوں کو اپنا نمائندہ یعنی نبی بنایا اور یہ بہت ہی فخر کی بات ہے اور بہت ہی اہم کام ہے، اب اگر کوئی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں اللہ تعالیٰ کا نمائندہ یعنی نبی ہوں تو اس کے پاس کوئی دلیل اور سند ہونی چاہئے تاکہ اس کا نبی ہونا معلوم ہو جائے اور لوگ اس کا یقین کر لیں اس لئے کہ کوئی بھی دعویٰ بغیر دلیل کے معتبر اور قابل قبول نہیں ہوتا، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولوں اور انبیاء کو دلیل نبوت بھی دی اور ایسی دلیل دی کہ جس کے ماننے پر سب مجبور ہوں اور لوگوں کو اس بات کا علم یقینی حاصل ہو جائے کہ یہ اللہ کے رسول ہیں اور اپنے دعویٰ رسالت میں سچے ہیں، اور وہ دلیل معجزہ ہے، معجزہ کس کو کہتے ہیں؟ اس کو سمجھئے اللہ تعالیٰ کی عادت یہ ہے کہ وہ اس دنیا کے نظام کو اسباب کے تحت چلا رہے ہیں، اگر چہ بغیر اسباب کے بھی اس کو چلانے پر قادر ہیں، تو وہ کام جس کا صدور اللہ تعالیٰ کی اس عادت کے خلاف ہو یعنی بلا اسباب کے ہو تو اس کو معجزہ کہتے ہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایسا کام اگر عام مومن آدمی سے ہو تو اس کو معونت کہتے ہیں اور اگر خاص مومن یعنی ولی اللہ سے ہو تو یہ کرامت ہے اور اگر ایسا کام مدعی نبوت سے ہو تو وہ یا تو قبل نبوت ہوگا یا بعد نبوت اول کا نام ارہاص ہے اور ثانی کا نام معجزہ ہے، اور اگر ایسے کام کا صدور کسی کافر سے ہو تو پھر وہ یا تو اس کی مرضی کے موافق ہوگا یا مخالف اول کا نام استدراج ہے اور ثانی کا نام اہانت ہے جیسا کہ مسیلمہ کذاب اور غلام احمد قادیانی سے اس کا صدور ہوا تھا، کہ مسیلمہ کذاب نے ایک کانے شخص کی آنکھ پر ہاتھ پھیرا تا کہ وہ اچھی ہو جائے لیکن ہوا یہ کہ جو آنکھ صحیح وسالم تھی وہ بھی ضائع ہوگئی۔

اشکال: اب اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ معجزہ سے علم یقینی تو حاصل ہو جاتا ہے لیکن اس میں ایک فیصدی اس کے خلاف کا بھی امکان ہوتا ہے یعنی ایک فیصدی امکان اس بات کا بھی ہے کہ وہ اپنے دعویٰ نبوت میں جھوٹا ہو اس لئے کہ معجزہ کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس کی بناء پر اس کی بات مان ہی لیں لہٰذا اللہ تعالیٰ کو چاہئے کہ وہ اپنے نبی کو کوئی ایسی دلیل دیں جس میں ایک فیصدی بھی جھوٹا ہونے کا امکان نہ ہو۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عادت یہ ہے کہ ظہور معجزہ کے وقت دیکھنے والوں کے دلوں میں مدعی نبوت کی سچائی کا علم ضرور پیدا فرما دیتے ہیں، اس لئے کہ اگر کسی چیز سے علم یقینی حاصل ہو جائے اور اس میں ایک فیصد اس کے خلاف کا بھی امکان ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوتا مثلاً کوئی شخص کسی مجمع میں یہ دعویٰ کرے کہ میں اس بادشاہ کا فرستادہ ہوں اور جب لوگ اس سے دلیل کا مطالبہ کریں تو وہ بادشاہ سے کہے کہ اگر میں اپنے دعویٰ میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھئے بیٹھئے اور پھر بادشاہ ایسا کرے تو لوگوں کو اس شخص کے اپنے دعویٰ میں سچا ہونے کا علم یقینی حاصل ہو جائے گا، اگرچہ فی نفسہ اس کے کاذب ہونے کا بھی امکان ہے، کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کا اٹھنا بیٹھنا اس کی تصدیق کے لئے نہ ہو بلکہ کسی اور مقصد کے لئے ہو، مثلاً یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ وہ اپنی رعایا کے ایک فرد کی فرمائش پوری کرنے سے اس قدر دلچسپی رکھتا ہے کہ اپنی حیثیت عرفی کا بھی لحاظ نہیں رکھتا۔ لیکن اس امکان کا اعتبار نہیں کیا جاتا، چنانچہ لوگوں کو اس امکان کے باوجود اس کی سچائی کا علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے، بہر حال یہ بات واضح ہوگئی کہ جب ہم کو کسی چیز کا علم یقینی حاصل ہو تو اس میں ایک فیصد اس کے خلاف کا امکان حارج نہیں ہوتا جیسے کہ ہم کو اس بات کا علم یقینی حاصل ہے کہ احد پہاڑ سونا نہیں بنا ہے، تو احد پہاڑ کا اگرچہ سونا بن جانا ممکن ہے لیکن اس کا اعتبار نہیں ہوگا، یا مثلاً ہم ایک پتھر کو دیکھتے ہیں اور ہم کو سو فیصد یقین ہے کہ یہ سنگ مرمر ہے لیکن اس میں ایک فیصدی اس کا بھی امکان ہے کہ وہ کوئی دوسرا پتھر ہو لیکن کیا اس ایک فیصدی امکان کی وجہ سے ہم یہ کہہ دیں گے کہ یہ سنگ مرمر نہیں ہے ہرگز نہیں، تو اسی طرح اگر کوئی مدعی نبوت معجزہ پیش کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی عادت یہ ہے کہ اس پر سو فیصد یقین پیدا فرما دیتے ہیں، اب اگر اس میں ایک فیصدی امکان اس کے خلاف ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح حواس علم یقینی کا ذریعہ ہے اسی طرح عادت الٰہیہ بھی علم یقینی کے حصول کا ذریعہ ہے۔ لہٰذا جس طرح حواس سے حاصل ہونے والا علم یقینی اور قطعی ہوتا ہے بالکل اسی طرح عادت الٰہیہ سے بھی حاصل ہونے والا علم یقینی و قطعی ہوگا۔

قولہ ولا یقدح فی ذلک الخ دوسرا اشکال یہ ہے کہ معجزہ کو دلیل نبوت کہنا صحیح نہیں اس لئے کہ مدعی نبوت جب معجزہ پیش کرے گا تو اس میں یہ بھی احتمال ہوگا کہ یہ اللہ کی جانب سے نہ ہو بلکہ شیاطین اور جنات وغیرہ کی جانب سے ہو، یا جادو منتر کی وجہ سے یہ کام ہو رہا ہو، یا اس سے مقصود تصدیق نہ ہو بلکہ مخلوق کا امتحان مقصود ہو، یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہو، اس لئے معجزہ دلیل نبوت نہیں ہو سکتا اور اس سے علم یقینی حاصل نہیں ہو سکتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ جب آپ نے یہ دیکھا کہ آگ روشن ہے تو آپ کو اس بات کا یقین ہو گیا کہ

اس آگ میں حرارت اور جلانے کی طاقت ہے، لیکن اس میں ایک امکان اور احتمال یہ بھی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے حرارت اور جلانے کی طاقت کو سلب کرلیا ہو جیسا کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کو نمرود نے آگ میں ڈالا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس آگ کو آپ کے لئے گل گلزار بنادیا تھا تو کیا اس امکان اور احتمال کی وجہ سے آپ یہ کہہ دیں گے کہ اس میں حرارت نہیں ہے، اور اس میں کود جائیں گے، ہرگز نہیں، اسی طرح معجزہ دیکھ لینے کے بعد جب مدعی نبوت کی سچائی کا علم یقینی حاصل ہوجاتا ہے تو اس کے خلاف ایک احتمال عقلی کی وجہ سے اس میں کوئی کمزوری اور خرابی نہیں آئے گی۔

وأوّلُ الانبياءِ آدمُ وآخرهم محمدٌ عليه السلام أمّا نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدّالِّ عَلٰى أنَّهُ قَدْ أُمِرَ وَنُهِيَ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِيْ زَمَنِهِ نَبِيٌّ اٰخَرُ فَهُوَ بِالْوَحْيِ لَا غَيْرَ وَكَذَا السُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ فَإِنْكَارُ نُبُوَّتِهِ عَلٰى مَا نُقِلَ عَنِ الْبَعْضِ يَكُوْنُ كُفْرًا وَأَمَّا نُبُوَّةُ مُحَمَّدٍ فَلِأَنَّهُ ادَّعَى النُّبُوَّةَ وَأَظْهَرَ الْمُعْجِزَةَ أَمَّا دَعْوَى النُّبُوَّةِ فَقَدْ عُلِمَ بِالتَّوَاتُرِ وَأَمَّا إِظْهَارُ الْمُعْجِزَةِ فَلِوَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ أَظْهَرَ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَتَحَدّٰى بِهِ الْبُلَغَاءَ مَعَ كَمَالِ بَلَاغَتِهِمْ فَعَجَزُوْا عَنْ مُعَارَضَتِهِ بِأَقْصَرِ سُوْرَةٍ مِّنْهُ مَعَ تَهَالُكِهِمْ عَلٰى ذٰلِكَ حَتّٰى خَاطَرُوْا بِمُهَجِهِمْ وَأَعْرَضُوْا عَنِ الْمُعَارَضَةِ بِالْحُرُوْفِ إِلَى الْمُقَارَعَةِ بِالسُّيُوْفِ وَلَمْ يُنْقَلْ عَنْ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَعَ تَوَفُّرِ الدَّوَاعِيْ الْإِتْيَانُ بِشَيْءٍ مِّمَّا يُدَانِيْهِ فَدَلَّ ذٰلِكَ قَطْعًا عَلٰى أَنَّهُ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَعُلِمَ بِهِ صِدْقُ دَعْوَى النَّبِيِّ ﷺ عِلْمًا عَادِيًا لَا يَقْدَحُ فِيْهِ شَيْءٌ مِّنَ الْاِحْتِمَالَاتِ الْعَقْلِيَّةِ عَلٰى مَا هُوَ شَأْنُ سَائِرِ الْعُلُوْمِ الْعَادِيَةِ وَثَانِيْهِمَا أَنَّهُ نُقِلَ عَنْهُ مِنَ الْأُمُوْرِ الْخَارِقَةِ لِلْعَادَةِ مَا بَلَغَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ أَعْنِيْ ظُهُوْرَ الْمُعْجِزَةِ حَدَّ التَّوَاتُرِ وَإِنْ كَانَتْ تَفَاصِيْلُهَا اٰحَادًا كَشُجَاعَةِ عَلِيٍّ وَجُوْدِ حَاتِمٍ وَهِيَ مَذْكُوْرَةٌ فِيْ كُتُبِ السِّيَرِ.

ترجمہ: اور سب سے پہلے نبی آدم علیہ السلام اور آخری نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، بہرحال آدمؑ کی نبوت تو کتاب اللہ سے ثابت ہے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہے کہ ان کو امر و نہی کیا گیا، اس بات کے یقین ہونے کے ساتھ کہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرا نہیں تھا، تو پھر یہ وحی کے ذریعہ تھا، اور اسی طرح سنت اور اجماع سے بھی ثابت ہے، لہٰذا ان کی نبوت کا انکار جیسا کہ بعض لوگوں سے منقول ہے کفر ہوگا، اور بہرحال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت تو اس لئے کہ انہوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ ظاہر فرمایا، اور بہرحال نبوت کا دعویٰ کرنا تو وہ تواتر سے معلوم ہوا۔ اور بہرحال معجزہ ظاہر فرمایا تو دو دلیل سے ایک تو یہ کہ انہوں نے اللہ کا کلام پیش کیا اور اس کا مثل لانے کا تمام بلغاء کو چیلنج کیا ان کے کمال بلاغت کے باوجود، تو وہ اس کی ایک چھوٹی سورت کے ذریعہ اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز رہے، اس پر ان کے مرمٹنے کے باوجود حتی کہ ان لوگوں نے اپنی جانوں کو خطرہ میں ڈال دیا اور زبان

والفاظ کے ذریعہ مقابلہ کرنے کے بجائے تلوار کے ذریعہ لڑنے پر آمادہ ہوگئے، اور بھر پور داعیہ پائے جانے کے باوجود ان میں سے کسی سے ایسا کلام لانا منقول نہیں جو اس کا مماثل ہو، تو یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے ہے، اور اس سے نبی ﷺ کے سچائی کا علم عادی حاصل ہوگیا جس میں کوئی بھی احتمال عقلی معتبر نہیں جیسا کہ تمام علوم عادیہ کا یہی حال ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اتنے خارق عادت امور منقول ہیں جن کا قدر مشترک یعنی ظہور معجزہ حد تواتر کو پہونچا ہوا ہے، اگر چہ ان کی تفصیلی جزئیات اخبار آحاد ہیں جیسے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت اور یہ امور کتب سیر میں مذکور ہیں۔

تشریح: یہاں سے سلسلہ نبوت کی پہلی کڑی اور آخری کڑی کو بیان کرتے ہیں، جو کہ بہت ہی مشہور ہے اور انبیاء کی تعداد کو بھی بیان کرتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام سب سے پہلے نبی ہیں اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب سے آخری نبی ہیں، حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت قرآن وحدیث اور اجماع تینوں سے ثابت ہے، قرآنی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کسی کو یہ طاقت نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے براہ راست کلام کرے، مفسرین بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے کلام کرنے کی صرف تین صورتیں ہیں: (۱) وحی کر کے ملائکہ کے ذریعہ، (۲) الہام کے ذریعہ (۳) حجاب یعنی پردہ کے ساتھ، اور قرآن میں حضرت آدم علیہ السلام کو امر و نہی کے ذریعہ خطاب ہے مثلاً یا آدم اسکن انت وزوجک الجنة اور ولا تقربا هذه الشجرة. اور اس کے علاوہ اور بہت سے خطاب ہیں، اور اس بات پر اجماع ہے کہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرا نبی نہیں تھا اس لئے یہ احتمال باطل ہے کہ کسی نبی کے ذریعہ یہ امر و نہی ہوا ہو اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ خطاب یا تو وحی کے ذریعہ ہوا ہوگا یا حجاب کے ساتھ ہوا ہوگا اور ظاہر ہے کہ یہ درجہ نبی کا ہے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ حضرت آدم علیہ السلام اللہ کے نبی ہیں۔

اور اسی طرح آپ کی نبوت سنت سے بھی ثابت ہے چنانچہ ابوذرؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ پہلے نبی کون ہیں؟ تو آپ نے فرمایا آدم، پھر میں نے پوچھا کہ کیا وہ نبی تھے تو آپ نے فرمایا کہ ہاں وہ صاحب کلام نبی تھے، یعنی ان پر اللہ کا کلام صحیفوں کی شکل میں نازل ہوا۔ اور اسی طرح آپ کی نبوت سلف اور اہل سنت کے اجماع سے بھی ثابت ہے لہٰذا آپ کی نبوت کا انکار کرنے والا کافر ہوگا۔

اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی سب سے بڑی دلیل آپ کا معجزہ ہے کیونکہ جو معجزہ ظاہر کرے وہ نبی ہوتا ہے اور آپ نے معجزہ ظاہر کیا لہٰذا معلوم ہوا کہ آپ نبی ہیں، اور دوسری دلیل آپ کا نبوت کا دعویٰ کرنا ہے یعنی دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ نے نبوت کا دعویٰ کیا ہے اور یہ بات تواتر سے ثابت ہے پس آپ جیسی با کمال صادق وامین شخصیت کا دعویٰ نبوت کرنا خود دلیل ہے، اور آپ کے معجزہ کے اظہار کی دو نوعیت ہے: (۱) ایک تو قرآن کی ایک چھوٹی سی سورت کا مثل لانے کا وہ چیلنج ہے جو آپ نے ان لوگوں کے سامنے کیا جو اپنے آپ کو سب سے زیادہ فصیح وبلیغ سمجھتے تھے حتی کہ دوسروں کو عجمی یعنی گونگا کہتے تھے لیکن وہ اپنی کمال بلاغت اور اپنی تمام تر کوششوں کے باوجود اس چیلنج کا مقابلہ نہیں کر سکے اور قرآن کی ایک چھوٹی سی آیت کا بھی مثل بنا

کر پیش نہ کر سکے جس سے قرآن کا معجزہ ہونا اور آپ کا معجزہ ظاہر فرمانا ثابت ہو گیا۔

اشکال: مخالفین نے قرآن کے مقابلہ میں آیتیں بنائیں تھیں لیکن لوگوں نے اس کو نقل نہیں کیا؟

جواب: یہ کہنا غلط ہے اس لئے کہ اس وقت مخالفین کی تعداد زیادہ تھی اور آج بھی زیادہ ہے لہٰذا اگر انہوں نے قرآن کے مقابلہ میں کوئی آیت بنائی ہوتی تو یقیناً وہ مشہور ہوتی اور تاریخ میں اس کا ذکر ہوتا، لیکن یہ سب کچھ نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ وہ اس سے عاجز رہے۔

(۲) تو ایک معجزہ آپ کا قرآن ہے اور یہ سب سے بڑا اور زندہ جاوید معجزہ ہے، اور اس کے علاوہ بھی دوسرے بہت سے معجزات ہیں جو بے شمار ہیں جن کا احاطہ مشکل ہے، اور یہ سب اگر چہ الگ الگ خبر واحد کے درجہ میں ہیں لیکن قدرے مشترک حد تواتر کو پہونچے ہوئے ہیں، مثلاً درختوں اور پتھروں کا آپ کو سلام کرنا، جانوروں کا آپ سے شکایت کرنا، معمولی کھانے کا ایک بڑی جماعت کے لئے کافی ہو جانا، انگشت مبارک سے پانی کا جاری ہونا اور سینکڑوں کا اس سے سیراب ہونا وغیرہ وغیرہ۔

تو یہ سب معجزات مجموعی طور پر حد تواتر کو پہنچے ہوئے ہیں جیسے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت کے واقعات الگ الگ خبر واحد ہیں لیکن اس کا قدر مشترک حد تواتر کو پہونچا ہوا ہے جس سے لوگوں کو علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے۔

وَقَدْ يَسْتَدِلُّ اَرْبَابُ الْبَصَائِرِ عَلٰى نُبُوَّتِهٖ بِوَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا مَاتَوَاتَرَمِنْ اَحْوَالِ قَبْلَ النُّبُوَّةِ وَحَالَ الدَّعْوَةِ وَبَعْدَتَمَامِهَاوَاَخْلَاقِهِ الْعَظِيْمَةِ وَاَحْكَامِهِ الْحِكَمِيَّةِ وَاِقْدَامِهٖ حَيْثُ تَحَجَّمَ الْاَبْطَالُ وَوُثُوْقِهٖ بِعِصْمَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْ جَمِيْعِ الْاَحْوَالِ وَثُبَاتِهٖ عَلٰى حَالِهٖ لَدَى الْاَهْوَالِ بِحَيْثُ لَمْ تَجِدْ اَعْدَاؤُهُ مَعَ شِدَّةِ عَدَاوَتِهِمْ وَحِرْصِهِمْ عَلَى الطَّعْنِ فِيْهِ مَطْعَنًا وَلَااِلَى الْقَدْحِ فِيْهِ سَبِيْلًا فَاِنَّ الْعَقْلَ يَجْزِمُ بِاِمْتِنَاعِ اجْتِمَاعِ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ فِيْ غَيْرِ الْاَنْبِيَاءِ وَاَنْ يَّجْمَعَ اللّٰهُ تَعَالٰى هٰذِهِ الْكَمَالَاتِ فِيْ حَقِّ مَنْ يَّعْلَمُ اَنَّهٗ يَفْتَرِيْ عَلَيْهِ ثُمَّ يُمْهِلُهٗ ثَلٰثًا وَعِشْرِيْنَ سَنَةً ثُمَّ يُظْهِرُ دِيْنَهٗ عَلٰى سَائِرِ الْاَدْيَانِ وَيَنْصُرُهٗ عَلٰى اَعْدَائِهٖ وَيُحْيِيْ اٰثَارَهٗ بَعْدَ مَوْتِهٖ اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَثَانِيْهِمَا اَنَّهُ ادَّعٰى ذٰلِكَ الْاَمْرَ الْعَظِيْمَ بَيْنَ اَظْهُرِ قَوْمٍ لَاكِتَابَ لَهُمْ وَلَاحِكْمَةَ مَعَهُمْ وَبَيَّنَ لَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُمُ الْاَحْكَامَ وَالشَّرَائِعَ وَاَتَمَّ مَكَارِمَ الْاَخْلَاقِ وَاَكْمَلَ كَثِيْرًامِّنَ النَّاسِ فِي الْفَضَائِلِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ وَنَوَّرَ الْعَالَمَ بِالْاِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَاَظْهَرَ اللّٰهُ دِيْنَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ كَمَاوَعَدَهٗ وَلَامَعْنٰى لِلنُّبُوَّةِ وَالرِّسَالَةِ سِوٰى ذٰلِكَ.

ترجمہ: اور اصحاب بصیرت آپ کی نبوت پر دو دلیلوں سے استدلال کرتے ہیں: پہلی دلیل آپ کے وہ احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں، نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد اور دعوت و تبلیغ کے وقت اور اس کے مکمل ہونے کے بعد، اور آپ کے عظیم اخلاق اور آپ کے حکیمانہ احکام اور آپ کا ایسے مواقع میں پیش قدمی کرنا جہاں پر بڑے

بڑے بہادر پیچھے ہٹ جاتے ہوں، اور تمام احوال میں اللہ تعالیٰ کی عصمت وحفاظت پر آپ کا پورا اعتماد اور خطرات کے موقع پر آپ کا اپنے حال پر ثابت قدم رہنا، اس طرح کہ آپ کے دشمنوں کو آپ سے شدید عداوت ہونے اور آپ کو مطعون کرنے کی شدید خواہش رکھنے کے باوجود نہ طعنہ زنی کا موقع ملا اور نہ آپ کی عیب گیری کا کوئی راستہ ملا، اس لئے کہ عقل اس بات کے محال ہونے کا یقین کرتی ہے کہ نبی کے علاوہ میں یہ سب باتیں جمع ہو جائیں (اور عقل اس کو بھی محال سمجھتی ہیں) کہ اللہ تعالیٰ یہ سارے کمالات ایسے شخص میں جمع فرما دیں جس کے بارے میں وہ جانتا ہو کہ وہ اس پر جھوٹ بول رہا ہے پھر اس کو تیئس سال تک مہلت دے، پھر اس کے دین کو سارے ادیان پر غالب کر دے، اور اس کے دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی مدد کرے، اور اس کی موت کے بعد بھی اس کے آثار واحکام کو قیامت تک زندہ رکھے۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ نے اس عظیم منصب یعنی رسالت کا ایسے لوگوں کے درمیان دعویٰ کیا جن کے پاس نہ کوئی کتاب تھی اور نہ ان کے ساتھ کوئی علم ودانش، اور ان کے سامنے کتاب وحکمت کو بیان کیا اور ان کو احکام وشرائع کو سکھلایا اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی، اور بہت سے لوگوں کو علمی وعملی کمالات میں کامل بنا دیا، اور دنیا کو ایمان وعمل صالح سے منور فرمایا، اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے دین کو سارے ادیان پر غالب فرمایا، جس طرح اس کا وعدہ فرمایا تھا، اور نبوت ورسالت کا اس کے سواء اور کوئی بھی مقصد نہیں۔

تشریح: حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر اہل علم نے دو دلیلیں اور دی ہیں پہلی دلیل آپ کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کی وہ زندگی جو شروع سے لے کر آخر تک تھی اور آپ کے جو احوال اور اخلاق ہیں، وہ ایسے ہیں کہ وہ کسی کی زندگی میں اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتے جب تک کہ اس کے ساتھ اللہ کی تائید نہ ہو، اور اللہ کی تائید ہمیشہ اسی کے ساتھ ہوگی جو اپنے قول میں سچا ہو، اس لئے کہ عقل اس بات کو محال سمجھتی ہے کہ ایک شخص جھوٹا نبوت کا دعویٰ کرے اور پھر اللہ تعالیٰ اس کو تیئس سال تک چھوڑ دیں اور اس میں تمام طرح کے کمالات جمع کر دیں اور اس کے دین کو اور ادیان پر غالب کر دیں اور دشمنوں کے مقابلہ میں ہمیشہ ان کی مدد کریں لہٰذا معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے دعویٰ نبوت میں سچے تھے، اور آپ حقیقت میں نبی آخر الزماں تھے۔

اور دوسری دلیل آپ کی تکمیل کے اعتبار سے ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کی بعثت اس وقت ہوئی اور آپ نے نبوت کا اعلان ایسے نازک حالات میں کیا جبکہ لوگوں کے حالات بہت خراب تھے، لیکن آپ کی تعلیمات کے ذریعہ ان میں ایسا انقلاب آیا جو کسی عام انسان کی تعلیمات سے نہیں آسکتا، بلکہ یہ صرف نبی کی تعلیم کا اثر ہو سکتا ہے، لہٰذا ثابت ہو گیا کہ آپ کی نبوت حق ہے اور ثابت ہے۔

وَإِذَا ثَبَتَتْ نُبُوَّتُهُ وَقَدْ دَلَّ كَلَامُهُ وَكَلَامُ اللّٰهِ الْمُنَزَّلُ عَلَيْهِ عَلٰى أَنَّهُ خَاتَمُ النَّبِيِّيْنَ وَأَنَّهُ

مَبْعُوْثٌ اِلٰی کَافَّةِ النَّاسِ بَلْ اِلَی الْجِنِّ وَالْاِنْسِ ثَبَتَ اَنَّهٗ اٰخِرُ الْاَنْبِیَاءِ وَاَنَّ نُبُوَّتَهٗ لَاتَخْتَصُّ بِالْعَرَبِ کَمَازَعَمَ بَعْضُ النَّصَارٰی فَاِنْ قِیْلَ قَدْوَرَدَفِی الْحَدِیْثِ نُزُوْلُ عِیْسٰی بَعْدَهٗ قُلْنَانَعَمْ لٰکِنَّهٗ یُتَابِعُ مُحَمَّدًااِلَانَّ شَرِیْعَتَهٗ قَدْنُسِخَتْ فَلَایَکُوْنُ اِلَیْهِ وَحْیٌ وَنَصْبُ الْاَحْکَامِ بَلْ یَکُوْنُ خَلِیْفَةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ ثُمَّ الْاَصَحُّ اَنَّهٗ یُصَلِّیْ بِالنَّاسِ وَیَؤُمُّهُمْ وَیَقْتَدِیْ بِهِ الْمَهْدِیْ لِاَنَّهٗ اَفْضَلُ فَاِمَامَتُهٗ اَوْلٰی.

ترجمہ :اور جب آپ کا نبی ہونا ثابت ہوگیا، اور خود آپ کا کلام اور اللہ کا وہ کلام جو آپ پر نازل کیا گیا اس بات پر دلالت کرتا ہے، کہ آپ خاتم النبیین ہیں اور تمام انسانوں بلکہ جنات اور انسان دونوں کی طرف مبعوث ہیں، تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ آخری نبی ہیں اور یہ کہ آپ کی نبوت اہل عرب ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے جیسا کہ بعض نصاریٰ کہتے ہیں، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ حدیث میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آیا ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ ہاں (حدیث میں آیا ہے) مگر وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کریں گے کیوں کہ ان کی شریعت منسوخ ہوچکی ہے، پس ان کے پاس نہ تو وحی آئے گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ اللہ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہوں گے، پھر زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے اور ان کی امامت کریں گے اور مہدی علیہ السلام ان کی اقتدا کریں گے اس لئے کہ وہ افضل ہوں گے تو ان کی امامت اولیٰ ہوگی۔

تشریح: اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ آپ نبی ہیں تو یہ بھی ثابت ہوگیا کہ آپ آخری نبی ہیں اور آپ پر نبوت کا سلسلہ ختم ہوگیا اور آپ تمام انسانوں بلکہ جناتوں اور انسانوں دونوں کے نبی ہیں، اور آپ کا آخری نبی ہونا اس لئے ثابت ہے کہ آپ پر جو قرآن نازل ہوا ہے وہ اور خود آپ کا کلام جس کو حدیث کہتے ہیں دونوں یہ اعلان کررہے ہیں کہ آپ آخری نبی ہیں۔ چنانچہ قرآن میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: وما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول اللّٰه وخاتم النبیین وکان اللّٰه بکل شیء علیما اور حدیث میں ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: لا تقوم الساعة حتی یبعث دجالون کذابون کلهم یزعم انه نبیٌّ، وانا خاتم النبیین لا نبی بعدی، ترجمہ: قیامت اس وقت تک قائم نہیں ہوگی، جب تک بہت سے دجال اور جھوٹے نہ اٹھائیں جائیں جن میں سے ہر ایک یہ کہتا ہو کہ وہ نبی ہے حالانکہ میں تو خاتم النبیین ہوں، میرے بعد کوئی نبی آنے والا نہیں۔

اس پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ آخری زمانہ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اپنے منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے نزول ہوگا لہٰذا آپ آخری نبی کیسے ہوسکتے ہیں؟

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نبی کی حیثیت سے نہیں آئیں گے بلکہ امتی کی حیثیت سے آئیں گے، اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت پر عمل کریں گے لہٰذا ان کا آنا آپ کی ختم نبوت کے منافی نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ کے خاتم النبیین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے بعد کوئی نبی پیدا نہیں ہوگا اور آپ کے بعد کسی کے سر پر

نبوت ورسالت کا تاج نہیں رکھا جائے گا، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ سے پہلے پیدا ہو کر نبی رہ چکے ہیں اور اسی سابق منصب نبوت پر فائز رہتے ہوئے آخر زمانہ میں آئیں گے لہٰذا ان کا آنا آپ کی ختم نبوت کے بالکل منافی نہیں ہے۔

قولہ وثم الاصح الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا تو امامت کون کرے گا؟ بعض نے کہا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کریں گے اور بعض نے کہا کہ حضرت امام مہدی علیہ السلام کریں گے، شارحؒ فیصلہ کرتے ہیں کہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام امامت کریں گے اس لئے کہ آپ افضل ہیں، لہٰذا امامت کے حقدار وہی ہوں گے، لیکن یہ صرف شارح رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے، راجح قول یہ ہے کہ حضرت امام مہدیؒ امامت کریں گے جیسا کہ احادیث سے ثابت ہوتا ہے۔ چناں چہ مسلم شریف کی روایت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہوں گے، تو اس امت کا امیر ان سے کہے گا کہ آپ آیئے ہم کو نماز پڑھا دیجئے تو عیسیٰ علیہ السلام انکار کریں گے، اور فرمائیں گے کہ تمہارا بعض بعض پر امیر ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس امت کا اعزاز ہے اور جب حدیث سے امام مہدی کا امامت کرنا ثابت ہوتا ہے تو پھر دلیل نقلی کے ہوتے ہوئے شارحؒ کی دلیل عقلی پر کیسے اعتماد کیا جا سکتا ہے؟

وَقَدْ رُوِيَ بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِيْ بَعْضِ الْاَحَادِيْثِ عَلٰى مَارُوِيَ اَنَّ النَّبِيَّ عليه السلام سُئِلَ عَنْ عَدَدِ الْاَنْبِيَاءِ فَقَالَ مِائَةُ اَلْفٍ وَاَرْبَعَةٌ وَعِشْرُوْنَ اَلْفًا وَفِيْ رِوَايَةٍ مِائَتَا اَلْفٍ وَاَرْبَعٌ وَعِشْرُوْنَ اَلْفًا وَالْاَوْلٰى اَنْ لَّايَقْتَصِرَ عَلٰى عَدَدٍ فِي التَّسْمِيَةِ فَقَدْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَلَايُؤْمَنُ فِيْ ذِكْرِ الْعَدَدِ اَنْ يَّدْخُلَ فِيْهِمْ مَنْ لَّيْسَ مِنْهُمْ اِنْ ذُكِرَ عَدَدًا اَكْثَرَ مِنْ عَدَدِهِمْ اَوْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيْهِمْ اِنْ ذُكِرَ اَقَلَّ مِنْ عَدَدِهِمْ يَعْنِيْ اِنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ عَلٰى تَقْدِيْرِ اِشْتِمَالِهٖ عَلٰى جَمِيْعِ الشَّرَائِطِ الْمَذْكُوْرَةِ فِيْ اُصُوْلِ الْفِقْهِ لَايُفِيْدُ اِلَّا الظَّنَّ وَلَاعِبْرَةَ بِالظَّنِّ فِيْ بَابِ الْاِعْتِقَادِيَّاتِ خُصُوْصًا اِذَا اشْتَمَلَ عَلٰى اِخْتِلَافِ رِوَايَةٍ وَكَانَ الْقَوْلُ بِمُوْجَبِهٖ مِمَّا يُفْضِيْ اِلٰى مُخَالَفَةِ ظَاهِرِ الْكِتَابِ وَهُوَ اَنَّ بَعْضَ الْاَنْبِيَاءِ لَمْ يُذْكَرْ لِلنَّبِيِّ عليه السلام وَيَحْتَمِلُ مُخَالَفَةَ الْوَاقِعِ وَهُوَ عَدُّ النَّبِيِّ مِنْ غَيْرِ الْاَنْبِيَاءِ اَوْ غَيْرِ النَّبِيِّ مِنَ الْاَنْبِيَاءِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اِسْمَ الْعَدَدِ اِسْمٌ خَاصٌّ فِيْ مَدْلُوْلِهٖ لَايَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ.

ترجمہ: اور بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد مروی ہے جیسا کہ روایت کیا گیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے انبیاء کی تعداد کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے، اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہے، اور اولیٰ یہ ہے کہ بیان میں کسی عدد پر اکتفا نہ کیا جائے کیونکہ اللہ نے خود فرمایا ہے کہ بعض انبیاء کو میں نے آپ سے بیان کیا اور بعض کو نہیں بیان کیا ہے اور عدد بیان کرنے میں اس بات سے امن نہیں ہو سکتا کہ

اس میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے نہیں ہیں، اگر ان کی واقعی تعداد سے زیادہ بیان کیا گیا، یا وہ لوگ خارج ہو جائیں گے جو انبیاء میں سے ہیں اگر ان کی واقعی تعداد سے کم بیان کیا گیا، یعنی خبر واحد اپنی ان تمام شرائط پر مشتمل ہونے کی صورت میں جو اصول فقہ میں ذکر کی گئی ہیں، ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کا اعتبار نہیں، خصوصاً اس وقت جبکہ وہ خبر، اختلاف روایت پر مشتمل ہو، اور اس کے مقتضیٰ کا قول ظاہر کتاب کی مخالفت کا سبب بنتا ہے، اور وہ یہ کہ بعض انبیاء کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان نہیں کیا گیا اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور وہ نبی کو غیر نبی یا غیر نبی کو نبی شمار کرنا ہے اس بناء پر کہ اسم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے کمی وزیادتی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح: انبیاء کے بارے میں مجملاً یہ بیان کیا کہ اول نبی حضرت آدمؑ ہیں اور آخری نبی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں لیکن ان کے درمیان میں جو نبی ہیں ان کا نام ذکر نہیں کیا، اور اس درمیان میں جو انبیاء ہیں ان کی تعداد کیا ہے، تو اس کے بارے میں اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ ہم ان کی تعداد متعین نہیں کر سکتے اس لئے کہ تعداد کا ثبوت خبر واحد سے ہے جس سے ظن ہی حاصل ہو سکتا ہے اس سے علم یقینی حاصل نہیں ہو سکتا جبکہ اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین کی حاجت ہے پھر یہ کہ انبیاء کی تعداد جو خبر واحد سے ثابت ہے اس میں اختلاف ہے بعض حدیث میں یہ آتا ہے کہ ان کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے اور بعض حدیث میں آتا ہے کہ ان کی تعداد دو لاکھ چوبیس ہزار ہے اور پھر اس کے علاوہ قرآن نے ایسا طرز اختیار کیا ہے کہ اگر ہم ان کی متعین تعداد بیان کر دیں تو یہ ظاہر قرآن کے مخالف ہوگا، قرآن کہتا ہے **منھم من قصصنا علیک ومنھم من لم نقصص علیک** یعنی بعض انبیاء ایسے ہیں کہ جن کو ہم نے آپ سے بیان کیا ہے اور بعض انبیاء کو آپ سے بیان نہیں کیا ہے، تو جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی تعداد کا علم نہیں ہے تو ظاہر یہ ہے کہ آپ نے ان کی تعداد بھی بیان نہیں کی ہوگی۔ اس لئے ان کی تعداد متعین نہیں کی جا سکتی، اور اگر ہم ان کی تعداد متعین کر دیں مثلاً یہ کہہ دیں کہ ان کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے تو اس سے دو خرابی میں سے ایک خرابی ضرور لازم آئے گی۔

اگر ہم ان کی تعداد متعین تعداد سے کم بیان کریں گے تو بعض نبی کو نبی کی فہرست سے نکالنا لازم آئے گا اور اگر ہم زیادہ بیان کریں گے تو غیر نبی کو نبی کی فہرست میں داخل کرنا لازم آئے گا اور ظاہر ہے نبی کا غیر نبی ہونا اور غیر نبی کا نبی ہونا دونوں بات صحیح نہیں ہے اس لئے مناسب اور اولیٰ یہ ہے کہ انبیاء کی تعداد کو متعین نہ کیا جائے، اس کا خلاصہ یہ نکلا کہ انبیاء کی تعداد کو متعین نہیں کرنا چاہئے اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ انبیاء کی تعداد کے تعیین کے سلسلے میں جو احادیث مروی ہیں وہ خبر واحد ہیں اور خبر واحد سے ظن ہی حاصل ہو سکتا ہے، یقین حاصل نہیں ہو سکتا، دوسری وجہ یہ ہے کہ ان خبر واحد میں بھی اختلاف ہے تیسری وجہ یہ ہے کہ ان کی تعداد کے متعین کرنے میں ظاہر قرآن کی مخالفت ہے، چوتھی وجہ یہ ہے کہ اس سے غیر نبی کا نبی ہونا یعنی جو نبی نہیں ہے اس کا نبی ہونا یا نبی کا غیر نبی ہونا یعنی جو نبی ہے اس کا نبی نہ ہونا لازم آئے گا جو کہ ممنوع ہے، لہٰذا ان سب وجوہات کی بناء پر ہم ان کی تعداد

متعین نہیں کرسکتے ہیں۔

وَكُلُّهُمْ كَانُوْا مُخْبِرِيْنَ مُبَلِّغِيْنَ عَنِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ هٰذَا مَعْنَى النُّبُوَّةِ وَالرِّسَالَةِ صَادِقِيْنَ نَاصِحِيْنَ لِلْخَلْقِ لِئَلَّا تَبْطُلَ فَائِدَةُ الْبِعْثَةِ وَالرِّسَالَةِ وَفِيْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلٰى اَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعْصُوْمُوْنَ عَنِ الْكِذْبِ خُصُوْصًا فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِاَمْرِ الشَّرَائِعِ وَتَبْلِيْغِ الْاَحْكَامِ وَاِرْشَادِ الْاُمَّةِ اَمَّا عَمَدًا فَبِالْاِجْمَاعِ وَاَمَّا سَهْوًا فَعِنْدَ الْاَكْثَرِيْنَ وَفِيْ عِصْمَتِهِمْ عَنْ سَائِرِ الذُّنُوْبِ تَفْصِيْلٌ وَهُوَ اَنَّهُمْ مَعْصُوْمُوْنَ عَنِ الْكُفْرِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَبَعْدَهٗ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا عَنْ تَعَمُّدِ الْكَبَائِرِ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ خِلَافًا لِلْحَشْوِيَّةِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اَنَّ اِمْتِنَاعَهٗ بِدَلِيْلِ السَّمْعِ اَوِ الْعَقْلِ وَاَمَّا سَهْوًا فَجَوَّزَهُ الْاَكْثَرُوْنَ اَمَّا الصَّغَائِرُ فَيَجُوْزُ عَمَدًا عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ خِلَافًا لِلْجُبَّائِيِّ وَاَتْبَاعِهٖ وَيَجُوْزُ سَهْوًا بِالْاِتِّفَاقِ اِلَّا مَا يَدُلُّ عَلَى الْخِسَّةِ كَسَرِقَةِ لُقْمَةٍ وَالتَّطْفِيْفِ بِحَبَّةٍ لٰكِنَّ الْمُحَقِّقِيْنَ اِشْتَرَطُوْا اَنْ يُّنَبَّهُوْا عَلَيْهِ فَيَنْتَهُوْا عَنْهُ هٰذَا كُلُّهٗ بَعْدَ الْوَحْيِ وَاَمَّا قَبْلَهٗ فَلَا دَلِيْلَ عَلٰى اِمْتِنَاعِ صُدُوْرِ الْكَبِيْرَةِ وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اِلٰى اِمْتِنَاعِهَا لِاَنَّهَا تُوْجِبُ النَّفْرَةَ الْمَانِعَةَ عَنْ اِتِّبَاعِهِمْ فَتَفُوْتُ مَصْلَحَةُ الْبِعْثَةِ وَالْحَقُّ مَنْعُ مَا يُوْجِبُ النَّفْرَةَ كَعَهْرِ الْاُمَّهَاتِ وَالْفُجُوْرِ وَالصَّغَائِرِ الدَّالَّةِ عَلَى الْخِسَّةِ وَمَنَعَتِ الشِّيْعَةُ صُدُوْرَ الصَّغِيْرَةِ وَالْكَبِيْرَةِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَبَعْدَهٗ لٰكِنَّهُمْ جَوَّزُوْا اِظْهَارَ الْكُفْرِ تَقِيَّةً اِذَا تَقَرَّرَ هٰذَا فَمَا نُقِلَ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِمَّا يُشْعِرُ بِكِذْبٍ اَوْ مَعْصِيَةٍ فَمَا كَانَ مَنْقُوْلًا بِطَرِيْقِ الْاٰحَادِ فَمَرْدُوْدٌ وَمَا كَانَ بِطَرِيْقِ التَّوَاتُرِ فَمَصْرُوْفٌ عَنْ ظَاهِرِهٖ اِنْ اَمْكَنَ وَاِلَّا فَمَحْمُوْلٌ عَلٰى تَرْكِ الْاَوْلٰى اَوْ كَوْنِهٖ قَبْلَ الْبِعْثَةِ وَتَفْصِيْلُ ذٰلِكَ فِي الْكُتُبِ الْمَبْسُوْطَةِ

ترجمہ: اور تمام انبیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے، پیغام پہونچانے والے تھے اس لئے کہ نبوت ورسالت کا یہی معنی ہے، سچے تھے، مخلوق کے خیر خواہ تھے، تاکہ بعثت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انبیاء جھوٹ بولنے سے معصوم ہیں خاص طور سے ایسی باتوں سے جن کا تعلق شرائع اور تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی سے ہو، بہر حال عمداً تو بالاجماع معصوم ہیں اور بہر حال سہواً تو اکثر لوگوں کے نزدیک اور دوسرے گناہوں سے ان کے معصوم ہونے میں تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ کفر سے بالاجماع معصوم ہیں وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی، اسی طرح جمہور کے نزدیک کبائر کا عمداً ارتکاب کرنے سے بھی (معصوم ہیں) برخلاف حشویہ کے اور اختلاف صرف اس میں ہے کہ عمداً کبائر کا امتناع دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے، رہا سہواً (کبیرہ کا ارتکاب) تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز اور ممکن قرار دیا ہے اور بہر حال صغائر تو عمداً (اس کا

ارتکاب) جمہور کے نزدیک جائز ہے برخلاف جبائی اوران کے متبعین کے، اور سہوا بالاتفاق جائز ہے بجز ایسے صغیرہ کے جو خست اور گھٹیا پن پر دلالت کرے، جیسے ایک لقمہ کی چوری، اور ایک دانہ ناپ وتول میں کمی کرنا، لیکن محققین نے شرط لگائی ہے کہ اگر وہ متنبہ کئے جائیں تو اس سے باز آجائیں، اور یہ سب تفصیل وحی کے بعد ہے بہر حال وحی سے پہلے تو صدور کبیرہ کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ اور معتزلہ اس کے محال ہونے کی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ کبیرہ نفرت پیدا کرے گا جو لوگوں کو ان کی پیروی کرنے سے مانع ہے، تو بعثت کا فائدہ فوت ہو جائے گا، اور حق ایسے کبیرہ کا انکار ہے جو نفرت پیدا کرے مثلاً ان کی ماؤں کے ساتھ زنا کرنا اور بدکاری اور وہ صغائر جو گھٹیا پن پر دلالت کرنے والے ہیں، اور شیعہ نے وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بھی صغیرہ اور کبیرہ کے صدور کا انکار کیا ہے لیکن تقیہ کے طور پر کفر کے اظہار کو جائز قرار دیا ہے، جب یہ تفصیل بیان ہو چکی تو انبیاء سے جو ایسی باتیں منقول ہیں جو جھوٹ اور معصیت پر دلالت کرتی ہیں، تو جو خبر واحد کے ذریعہ منقول ہیں وہ مردود ہیں اور جو تواتر کے طریقہ سے منقول ہیں وہ ظاہر سے پھیرا جائے گا اگر ممکن ہو ورنہ ترک اولیٰ پر یا اس کے قبل البعثت ہونے پر محمول ہوگا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

تشریح: انبیاء کی تعداد کچھ بھی ہو ان تمام کا مشترکہ طور پر کام یہ تھا کہ وہ اللہ کی طرف سے خبر دیتے تھے اور اس کے احکام کو لوگوں تک پہنچایا کرتے تھے، کیوں کہ اخبار وتبلیغ ہی نبوت ورسالت کا معنی ہے چناں چہ نبی کے معنی ہیں وہ شخص جو خبر دے اور رسول کے معنی ہیں وہ شخص جو ایک کی بات دوسرے تک پہنچائے، اور اس تبلیغ میں انبیاء سچائی سے کام لیتے تھے، غلط بیانی نہیں کرتے تھے، اور مخلوق کے خیر خواہ تھے اس لئے کہ اگر وہ غلط بیانی سے کام لیں تو رسالت کا فائدہ ہی فوت ہو جائے گا اس لئے کہ رسالت کا منشا یہی تھا کہ وہ مخلوق تک اللہ کے احکام پہونچادیں اور جو چیزیں اللہ تعالیٰ نے دی ہیں ان کو پہنچائیں اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ وہ صحیح صحیح پہنچادیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ کہا گیا کہ انبیاء صادق القول ہوتے ہیں تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ کذب بیانی نہیں کرتے خصوصاً ان احکام میں جن کا تعلق شریعت سے ہے۔

انبیاء معصوم ہیں یا نہیں؟ اس سلسلے میں اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ انبیاء گناہوں سے معصوم ہوتے ہیں، اور عصمت کے معنی یہ ہیں کہ گناہوں پر قدرت کے باوجود اس سے بچے، اسی وجہ سے ہم ملائکہ کو معصوم نہیں کہیں گے اس لئے کہ ان کے پاس نفس امارہ ہے ہی نہیں، یعنی ان کو گناہوں کے کرنے پر قدرت ہی نہیں ہے اور جب قدرت نہیں تو پھر عصمت کا اطلاق نہیں کریں گے، انبیاء کے معصوم ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ معصیت (گناہ) کی دو قسمیں ہیں: (۱) صغیرہ، (۲) کبیرہ، پھر اس کے ارتکاب کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) عمداً (۲) سہواً، تمام اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ نبوت کے بعد اور اس سے پہلے عمداً سہواً صغیرہ اور کبیرہ سب قسم کی معصیت سے معصوم ہیں۔ اور شارحؒ نے جو تفصیل بیان کی ہے وہ مرجوح ہے، معلوم نہیں کہ انہوں نے

کیوں اور کیسے بیان کر دیا؟ شارحؒ نے کیا بیان کیا ہے؟ اس کو سمجھئے، شارحؒ نے یہ بیان کیا کہ انبیاء بعد الوحی یعنی نبوت ملنے کے بعد اور قبل الوحی یعنی نبوت ملنے سے پہلے دونوں حالتوں میں کفر سے بالا جماع معصوم ہیں۔ اور کفر کے علاوہ دیگر گناہوں کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ نبوت ملنے کے بعد حشویہ کے علاوہ معتزلہ سمیت جمہور متکلمین کے یہاں عمداً کبائر کے ارتکاب سے معصوم ہیں، البتہ اختلاف صرف اس میں ہے کہ یہ دلیل نقلی سے ثابت ہے یا دلیل عقلی سے جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کذب بیانی سے معصوم ہونا تو دلیل عقلی سے معلوم ہوسکتا ہے اور وہ دلیل عقلی معجزہ ہے لیکن کذب بیانی کے علاوہ دوسرے گناہوں سے معصوم ہونا عقل سے نہیں بلکہ نصوص اور اجماع سے معلوم ہوا ہے، اور بعض اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ کذب اور دوسرے کبائر سے عمداً معصوم ہونا دلیل عقلی سے معلوم ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ عمداً کبائر کے ارتکاب سے لوگوں کو ان سے نفرت ہو جائے گی جس کی وجہ سے وہ ان کی اتباع سے باز رہیں گے، اور یہ رسولوں کی بعثت کے منافی ہے، لیکن نبوت ملنے کے بعد سہواً یا خطاء اجتہادی کے طور پر کبائر کے ارتکاب سے معصوم نہیں ہیں، بلکہ یہ جائز اور ممکن ہے، اور اسی طرح جمہور کے یہاں عمداً اور سہواً یا خطاء اجتہادی کے طور پر صغائر کے ارتکاب سے معصوم نہیں ہیں، البتہ صغائر عمداً میں ابو علی جبائی کا اختلاف ہے ان کے یہاں صغائر عمداً سے معصوم ہیں، البتہ سہواً صغائر سے بالاتفاق معصوم نہیں ہیں لیکن وہ صغائر جو کمینگی اور رذالت پر دلالت کرتے ہیں مثلاً ایک لقمہ کی چوری کرنا یا تولنے میں ایک دانہ کم کرنا اس سے وہ معصوم ہیں۔

اور محققین نے لکھا ہے کہ انبیاء اگرچہ سہواً کبائر سے اور عمداً وسہواً صغائر سے معصوم نہیں ہیں لیکن اگر نبی سے اس کا صدور ہو جاتا ہے، تو فوراً اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر تنبیہ کی جاتی ہے اور انبیاء اس سے باز آجاتے ہیں اور استغفار کرتے ہیں، یہ تفصیل جو بیان کی گئی، یہ نبوت ملنے کے بعد گناہوں سے معصوم ہونے کے بارے میں تھی، لیکن قبل الوحی یعنی نبوت ملنے سے پہلے گناہوں سے معصوم ہونے کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اکثر اہل سنت اور کچھ معتزلہ کے نزدیک انبیاء سے کبیرہ کا صدور ہوسکتا ہے اس سے معصوم نہیں ہیں، اور جمہور معتزلہ اور بعض اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ انبیاء سے قبل النبوت بھی کبیرہ کا صدور نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اگر وہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا رہے گا تو لوگوں کو اس سے نفرت پیدا ہو جائے گی، جو اس پر ایمان لانے اور اس کی اتباع سے مانع ہوگی، اور یہ مصلحت بعثت کے خلاف ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں قولوں میں تطبیق ہوسکتی ہے اسی طرح کہ بعض گناہ کبیرہ ایسے ہیں جو موجب نفرت ہیں، مثلاً ان کی ماؤں کا زانیہ ہونا، یا خود ان کا بدکار اور زانی ہونا اور وہ صغائر جو کمینگی اور رذالت پر دلالت کرتے ہوں، اور بعض کبائر ایسے ہیں جو موجب نفرت نہیں ہیں، تو معتزلہ نے جو یہ کہا کہ نبی قبل النبوت گناہ کبیرہ کے صدور سے معصوم ہیں اس سے مراد وہ گناہ کبیرہ ہے جو موجب نفرت ہوں اور محققین نے جو یہ کہا کہ قبل الوحی گناہ کبیرہ کا صدور ہوسکتا ہے اس سے مراد وہ کبائر ہیں جو موجب نفرت نہیں ہیں۔

اور شیعہ اس طرف گئے ہیں کہ انبیاء قبل الوحی صغائر و کبائر سب سے معصوم ہیں لیکن تقیہ کے طور پر یعنی دشمنوں کے خوف سے کفر کا اظہار کر سکتے ہیں، اور یہ ان کے لئے جائز ہے، چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے شیخین یعنی حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ

عنہا کی تعریف اوران کی خلافت کے اعتراف سے متعلق جواقوال منقول ہیں، شیعہ اس کوتقیہ پرمحمول کرتے ہیں، اوراس کے عمدہ ہونے پراس طرح استدلال کرتے ہیں کہ اللہ تعالٰی کے ارشادان اکرمکم عند اللہ اتقاکم میں اتقی سے مرادتقیہ کرنے والا ہے، اور جعفر صادق نے فرمایا ہے کہ تقیہ میرے اور میرے آباء کا دین ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اگر تقیہ کو درست اور دین کا ایک اہم جزء مان لیا جائے یعنی یہ مان لیا جائے کہ صحابہ نے دشمنوں کے خوف سے حق بات کو ظاہر نہیں کیا تو پھر ان کے اقوال وافعال سے اعتماد ہی اٹھ جائے گا اور دین کی جڑ ہی کٹ جائے گی، اس لئے تقیہ کا قائل ہونا بددینی ہے۔

قولہ واذا تقرر ھذا الخ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ انبیاء بعد الوحی گناہوں سے معصوم ہیں تو اس پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ انبیاء کو معصوم کہنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ بعض نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء سے معصیت کا صدور ہوا ہے؟

شارحؒ اس کا جواب دیتے ہیں اور اصول بیان کرتے ہیں کہ ہم کو پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ جس چیز کے ذریعہ ہم کو اس کی اطلاع ہوئی ہے وہ کیسی ہے؟ اگر وہ خبر واحد ہے تو وہ خبر مردود ہوگی، اور اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ انبیاء کی طرف معصیت کی نسبت کرنے کے مقابلہ میں راویوں کی طرف کذب وخطا کی نسبت کرنا اولیٰ ہے لیکن اگر وہ خبر متواتر اور قطعی ہے تو پھر اس میں تاویل کی جائے گی اور تاویل کی دو صورت ہے ایک یہ کہ اس کی ایسی تاویل کی جائے کہ جس سے وہ معصیت ہی نہ رہے، جیسے کواکب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حضرت ابراہیمؑ نے فرمایا ھذا ربی اس کی تاویل یہ ہوگی کہ مثلاً یہ کہا جائے گا کہ یہاں ہمزہ استفہام محذوف ہے، اصل عبارت یوں ہے أھذا ربی بزعمکم اور جیسے جب کفار نے آپ سے پوچھا انت فعلت ھذا یا ابراھیم تو آپ نے جواب میں فرمایا بل کبیرھم ھذا اس کی تاویل یہ ہوگی کہ یہ کہا جائے کہ کبیرھم سے مراد خود ان ہی کی ذات ہے اس لئے کہ وہ لوگوں میں بدن کے اعتبار سے بڑے تھے۔

اور دوسری تاویل یہ ہوگی کہ اس کو ترک اولیٰ پرمحمول کیا جائے گا یا قبل الوحی پرمحمول کیا جائے گا جیسے عصیٰ آدم ربہ فغویٰ میں معصیت کو ترک اولیٰ پرمحمول کیا جائے گا، یا یہ کہا جائے گا کہ یہ قبل الوحی ہے اور ان سب باتوں کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے اگر کسی کو خواہش ہو تو وہاں دیکھ لے، اور صاحب نبراس نے بھی تھوڑی تفصیل کردی ہے۔

وَاَفْضَلُ الْاَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ الْاٰيَةَ وَلَاشَكَّ اَنَّ خَيْرِيَّةَ الْاُمَّةِ بِحَسْبِ كَمَالِهِمْ فِي الدِّيْنِ وَذٰلِكَ تَابِعٌ لِكَمَالِ نَبِيِّهِمُ الَّذِيْ يَتْبَعُوْنَهٗ وَالْاِسْتِدْلَالُ بِقَوْلِهٖ عليه السلام اَنَا سَيِّدُ وُلْدِ اٰدَمَ وَلَا فَخْرَ لِيْ ضَعِيْفٌ لِاَنَّهٗ لَا يَدُلُّ عَلٰى كَوْنِهٖ اَفْضَلَ مِنْ اٰدَمَ بَلْ مِنْ اَوْلَادِهٖ.

ترجمہ: اور تمام انبیاء میں سب سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اللہ تعالٰی کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کنتم خیر امۃ کہ تم سب سے افضل امت ہو، اور اس بات میں کوئی شک نہیں، کہ امت کا افضل ہونا دین میں ان کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے، اور یہ یعنی دین میں کامل ہونا ان کے اس نبی کے کامل ہونے کے تابع ہے جس کی

وہ پیروی کرتے ہیں، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد انا سید ولد آدم الخ سے استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ یہ حدیث آدم سے آپ کے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اولاد آدم سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح: مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ تمام انبیاء علیہم السلام میں سب سے افضل واکمل جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اور اس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ قرآن اعلان کرتا ہے کنتم خیر امة یعنی اے امت محمد یہ صلی اللہ علیہ وسلم تم دوسری امتوں کے مقابلہ میں ایک امتیازی شان رکھتے ہو اور سب سے افضل ہو، اور کسی امت کا افضل ہونا ظاہر ہے کہ اس کے دین کے اکمل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں افضل ہونے کا معیار اس کے دین کا اکمل ہونا ہے، بہر حال جب یہ امت افضل ہے تو اس کا دین بھی افضل واکمل ہوگا، اور دین کا اکمل ہونا اس نبی کے اکمل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جو اس کا لانے والا ہے، لہٰذا جب یہ دین افضل واکمل ہے تو اس کا لانے والا یعنی نبی بھی افضل واکمل ہوگا اور لانے والے حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، لہٰذا یہ سب سے افضل ہوں گے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میں اولاد آدم کا سردار ہوں اور میں یہ فخر کے طور پر نہیں کہتا ہوں، اور اسی طرح آپ نے فرمایا کہ قیامت کے دن میں تمام انبیاء کا مقتدا اور خطیب بنوں گا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ سب سے افضل ہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول انا سید ولد آدم سے آپ کی افضلیت پر استدلال کرنا ضعیف ہے، اس لئے کہ اولاً تو یہ روایت سند کے اعتبار سے ضعیف ہے دوسرے یہ کہ اس سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ آپ اولاد آدم سے افضل ہیں لیکن یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ حضرت آدم علیہ السلام سے بھی افضل ہیں حالانکہ دعویٰ یہی ہے کہ آپ سارے انبیاء حتی کہ حضرت آدم علیہ السلام سے بھی افضل ہیں۔ لیکن محققین کا کہنا یہ ہے کہ اس حدیث سے حضرت آدم علیہ السلام سے بھی افضلیت ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ اہل لسان اولاد آدم کا لفظ نوع انسانی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اس صورت میں اولاد آدم سے مراد نوع انسانی ہوگا اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نوع انسانی کا سردار ہوں، دوسرے یہ کہ اس پر اجماع ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کو حضرت آدمؑ پر افضلیت حاصل ہے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام اولاد آدم میں داخل ہیں لہٰذا اس حدیث سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت ابراہیم علیہ السلام سے افضل ہونا ثابت ہوتا ہے اور حضرت ابراہیمؑ حضرت آدمؑ سے افضل ہیں لہٰذا آپ حضرت آدمؑ سے بدرجہ اولیٰ افضل ہوں گے۔

وَالْمَلٰئِكَةُ عِبَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَامِلُوْنَ بِاَمْرِهٖ عَلٰى مَادَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهٗ تَعَالٰى لَايَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى لَايَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَلَايَسْتَحْسِرُوْنَ وَلَايُوْصَفُوْنَ بِذُكُوْرَةٍ وَلَااُنُوْثَةٍ اِذْ لَمْ يَرِدْ بِذٰلِكَ نَقْلٌ وَلَادَلَّ عَلَيْهِ عَقْلٌ وَمَازَعَمَ عَبَدَةُ الْاَصْنَامِ اِنَّهُمْ بَنَاتُ اللّٰهِ مُحَالٌ بَاطِلٌ وَاِفْرَاطٌ فِيْ شَانِهِمْ كَمَا اَنَّ قَوْلَ الْيَهُوْدِ اَنَّ الْوَاحِدَ فَالْوَاحِدَ مِنْهُمْ قَدْ يَرْتَكِبُ الْكُفْرَ وَيُعَاقِبُهُ اللّٰهُ بِالْمَسْخِ تَفْرِيْطٌ وَتَقْصِيْرٌ فِيْ حَالِهِمْ فَاِنْ قِيْلَ اَلَيْسَ قَدْ كَفَرَ

إِبْلِيْسُ وَكَانَ مِنَ الملائِكَةِ بِدَلِيْلِ صِحَّةِ اسْتِثْنَائِهِ مِنْهُمْ قُلْنَا لَابَلْ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ فِيْ صِفَةِ الْمَلَائِكَةِ فِيْ بَابِ الْعِبَادَةِ وَرِفْعَةِ الدَّرَجَةِ وَكَانَ جِنِّيًّا وَاحِدًا مَغْمُوْرًا فِيْمَا بَيْنَهُمْ صَحَّ اِسْتِثْنَاءُهٗ مِنْهُمْ تَغْلِيْبًا وَاَمَّا هَارُوْتُ وَمَارُوْتُ فَالْاَصَحُّ اَنَّهُمَا مَلَكَانِ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُمَا كُفْرٌ وَلَا كَبِيْرَةٌ وَتَعْذِيْبُهُمَا اِنَّمَا هُوَ عَلٰى وَجْهِ الْمُعَاتَبَةِ كَمَا يُعَاتَبُ الْاَنْبِيَاءُ عَلَى الزَّلَّةِ وَالسَّهْوِ وَكَانَا يَعِظَانِ النَّاسَ وَيَقُوْلَانِ اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ وَلَا كُفْرَ فِيْ تَعْلِيْمِ السِّحْرِ بَلْ فِيْ اِعْتِقَادِهٖ وَالْعَمَلِ بِهٖ.

ترجمہ: اور ملائکہ اللہ کے بندے ہیں اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں، جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ وہ بات کہنے میں اس پر سبقت نہیں کرتے، اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ فرشتے اس کی عبادت سے از راہ تکبر اعراض نہیں کرتے اور نہ وہ تھکتے ہیں اور نہ وہ مرد یا عورت ہونے کے ساتھ متصف ہیں، اس لئے کہ اس کے متعلق نہ تو کوئی نقل وارد ہے اور نہ اس پر کوئی عقلی دلیل دلالت کرتی ہے، اور بت کے پجاری جو یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں محال اور باطل ہے، اور ان کی شان میں غلو اور حد سے تجاوز ہے، جس طرح یہود کا یہ کہنا کہ ان میں سے اِکّا دُکّا بعض دفعہ کفر کر بیٹھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو مسخ کی سزا دیتے ہیں، ان کے بارے میں تفریط اور کوتاہی ہے، پس اگر کہا جائے کہ کیا ابلیس کافر نہیں ہو گیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا، ملائکہ سے اس کا استثنا صحیح ہونے کی دلیل سے۔

ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ وہ جن میں سے تھا پس وہ اپنے رب کے حکم سے نکل گیا، لیکن وہ عبادت اور بلندی مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا، اور وہ ایک جن تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا تو تغلیباً ان سے اس کا استثنا صحیح ہو گیا، اور بہر حال ہاروت و ماروت تو زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ ان سے نہ کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی گناہ کبیرہ، اور ان دونوں کو سزا دینا صرف عتاب کے طور پر تھا، جس طرح لغزش اور سہو کی بنیاد پر انبیاء کو عتاب ہوتا ہے، اور وہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہہ دیتے تھے کہ ہم آزمائش ہیں، لہٰذا کفر نہ کرنا اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ اس کا اعتقاد کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے۔

تشریح: ملائکہ مَلْأَکٌ (بسکون اللام وفتح الہمزہ) کی جمع ہے، اس میں قلب واقع ہوا ہے، کہ ہمزہ کو عین کی جگہ اور عین کو ہمزہ کی جگہ کر دیا گیا اصل مَألَک (بسکون الہمزہ وفتح اللام) تھا جو الوکۃ بمعنی رسالت سے ماخوذ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کو انبیاء کے پاس اپنا رسول اور ایلچی بنا کر بھیجتا ہے، اہل سنت والجماعت کے نزدیک ملائکہ اللہ کے بندے ہیں جس طرح انسان اور جنات اللہ کے بندے ہیں، لیکن فرق صرف اتنا ہے کہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی مخالفت نہیں کرتے، ان کا کوئی بھی عمل اللہ کی مرضی کے خلاف نہیں ہوتا، بلکہ جو بھی عمل و کام ہوتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کی مرضی کے موافق ہوتا ہے جیسا کہ آیات قرآنیہ اس

پر دلالت کرتی ہیں، اور ان میں توالد وتناسل نہیں ہوتا، برخلاف انسان اور جنات کے کہ یہ اللہ کے حکم کی مخالفت بھی کرتے ہیں اور موافقت بھی کرتے ہیں، اس لئے کہ ان کے پاس نفس امارہ بھی ہے اور فرشتوں کے پاس نہیں ہے، اور انسانوں اور جناتوں میں مرد وعورت بھی ہوتے ہیں اور ان میں توالد وتناسل بھی ہوتا ہے اور یہ وعدہ ووعید کے بھی مکلف ہیں اور مادہ کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ ملائکہ کا مادہ تخلیق نور ہے اور جنات کا مادہ تخلیق نار ہے اور انسان کا مادہ تخلیق مٹی ہے۔ جیسا کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم خلقت الملائکة من نور وخلق الجن من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لکم۔

قوله ولا یوصف بذکورة الخ اور یہ ملائکہ نہ مذکر ہیں اور نہ مونث اس لئے کہ ان کے مذکر یا مونث ہونے پر نہ کوئی دلیل عقلی ہے اور نہ دلیل نقلی، رہا بتوں کے پجاریوں کا یہ کہنا کہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں (یعنی مونث ہیں) یہ بالکل غلط اور عقلاً محال ہے۔ اس لئے کہ اولاد باپ کی ہم جنس ہوتی ہے لہٰذا ملائکہ اگر بیٹی ہوں گے تو اللہ کے ہم جنس بھی ہوں گے اور اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے لہٰذا ملائکہ بھی واجب الوجود ہوں گے اور واجب الوجود کسی کے تابع نہیں ہوتا اور ملائکہ تو اللہ کے تابع ہیں لہٰذا یہ اللہ کی بیٹی نہیں ہوسکتے ان کو بیٹی کہنا ان کے حق میں افراط اور غلو ہے اور حد سے تجاوز ہے، جس طرح کہ یہود کا یہ کہنا کہ ملائکہ کبھی اکادُکا کفر کا یا گناہ کبیرہ کا ارتکاب کر لیتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ اس کی سزا میں ان کی صورتوں کو مسخ کر دیتے ہیں، یہ کہنا ان کے حق میں تفریط اور کوتاہی ہے، اور اہل سنت کا یہ کہنا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے معزز بندے ہیں اور اس کے حکم کے تابع ہیں لطیف اور نورانی اجسام ہیں، گناہ اور نافرمانی کی ان میں استعداد اور صلاحیت ہی نہیں ہے، اس عقیدہ میں اعتدال ہے اس میں نہ تو بت پرستوں کی طرح افراط ہے اور نہ یہود کی طرح تفریط ہے، لہٰذا یہی عقیدہ قابل تسلیم وقبول ہے۔

اہل سنت کے اس عقیدہ پر اشکال ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ فسجد الملائکة کلهم اجمعین الا ابلیس اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ابلیس کو ملائکہ سے استثنا کیا ہے، اور استثنا میں اصل استثنا متصل ہے اور استثنا متصل میں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہوتا ہے لہٰذا جب ابلیس کو ملائکہ سے استثنا کیا گیا تو معلوم ہوا کہ ابلیس ملائکہ کی جنس میں داخل ہے اور یہ دلائل سے ثابت ہے کہ ابلیس نے سجدہ سے انکار کر کے کفر کیا جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: ابیٰ واستکبر وکان من الکافرین لہٰذا معلوم ہوا کہ ملائکہ سے کفر کا ارتکاب ہوسکتا ہے۔ شارحؒ نے اس کا جواب دیا کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں تھا بلکہ جناتوں میں سے تھا، صورت حال یہ تھی کہ یہ بہت عبادت کرتا تھا اس لئے فرشتوں نے اس کو اپنی جماعت میں شریک کر لیا اور اس کا شمار فرشتوں میں سے ہونے لگا اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے مستقل طور پر اس کو سجدہ کرنے کا حکم نہیں دیا، بلکہ تغلیباً پوری جماعت کو ملائکہ سے تعبیر کر کے اس کا استثنا کر دیا، اور ابلیس کے جناتوں میں سے ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ملائکہ میں توالد وتناسل نہیں ہوتا اور ابلیس سے توالد ہوتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ جناتوں میں سے ہے نہ کہ ملائکہ میں سے۔

دوسرا اشکال اس عقیدہ پر یہ ہوتا ہے کہ ہاروت، ماروت دو فرشتے تھے ان کو شہر بابل کے ایک کنوئیں میں الٹا لٹکا دیا

گیا ہے اور ان پر قیامت تک عذاب ہوتا رہے گا، اور اس کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ فرشتوں نے آسمان پر رہتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے سامنے اپنی عبادتوں کی وجہ سے بنی آدم پر فخر کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے بنی آدم میں شہوات اور خواہشات کو پیدا کر رکھا ہے فرشتوں نے کہا کہ اگر ہمارے اندر بھی اس کو پیدا کردیں تب بھی ہم معصیت نہیں کریں گے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اچھا تو پھر تم اپنے میں سے دو شخصوں کو منتخب کرو ہم ان کے اندر شہوات پیدا کردیں گے، فرشتوں نے ہاروت و ماروت نامی دو فرشتوں کو منتخب کیا، اللہ تعالیٰ نے ان کو نفس امارہ دے کر دنیا میں عراق کے شہر بابل میں بھیجا، اور وہاں کا حاکم مقرر کردیا، پھر وہ دونوں زہرہ نامی ایک عورت کے عشق میں مبتلا ہو کر گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا یعنی اس نے ان کو زنا اور شراب نوشی میں مبتلا کردیا جس کے نتیجہ میں ان سے کہا گیا کہ تم کونسا عذاب چاہتے ہو دنیا کا یا آخرت کا؟ چونکہ یہ فرشتے تھے اور آخرت کے عذاب کو دیکھ چکے تھے اس لئے انہوں نے کہا کہ ہم دنیا کے عذاب کو اختیار کرتے ہیں، تو اللہ تعالیٰ نے ان کو بابل کے ایک کنویں میں الٹا لٹکا دیا ہے اور ان پر قیامت تک عذاب ہوتا رہے گا۔ تو اس واقعہ سے بھی معلوم ہوا کہ ملائکہ سے گناہ کبیرہ کا صدور ہوسکتا ہے، اور اسی طرح اللہ تعالیٰ نے تعلیم سحر سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی برأت اپنے قول وما کفر سلیمان سے فرمائی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم سحر کفر ہے اور ہاروت و ماروت لوگوں کو سحر کی تعلیم دیتے تھے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ سے گناہ کا صدور ہوسکتا ہے۔

شارحؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہاروت و ماروت سے نہ تو کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی گناہ کبیرہ، کیونکہ زہرہ نامی عورت کے ساتھ عشق کا قصہ تو یہ اسرائیلی روایت ہے اور محض افسانہ ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں، اس لئے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ قرآن میں صرف اتنا ہے کہ ایک زمانہ میں جادو کا چرچا زیادہ تھا تو اللہ تعالیٰ نے ان کو بھیجا تاکہ لوگوں کو سحر کی تعلیم دیں اور اس کی حقیقت سے آگاہ کرکے ان کی اصلاح کریں، اس میں نہ عذاب کا ذکر ہے اور نہ کسی گناہ کا، کیونکہ محض تعلیم سحر کفر نہیں ہے بلکہ اس کے کلمات کفریہ کا اعتقاد کرنا اور اس پر عمل کرنا کفر ہے۔ تو ان کے بارے میں محققین کی رائے یہ ہے کہ ان سے نہ کسی گناہ کا صدور ہوا ہے اور نہ وہ کسی عذاب میں مبتلا ہیں لیکن شارحؒ نے ایک جزء کو لے لیا یعنی ان سے کسی گناہ کا صدور نہیں ہوا اور دوسرے جزء کو چھوڑ دیا اور یہ کہہ دیا کہ ان کو عذاب ہو رہا ہے، اور یہ عذاب بطور عتاب کے ہے جیسا کہ حضرات انبیاء پر کسی لغزش کی بنیاد پر ہوتا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، بہر حال شارحؒ نے جو یہ کہہ دیا کہ وہ عذاب میں مبتلا ہیں، غلط ہے، محققین کے قول کے خلاف ہے، کیونکہ جس روایت میں ان سے گناہ کے صدور کا ذکر ہے اسی میں عذاب کا بھی ذکر ہے تو اگر وہ روایت باطل ہے تو دونوں باتیں غلط ہیں اور اگر وہ روایت صحیح ہے تو دونوں باتیں درست ہیں لہٰذا شارحؒ کا ایک جزء کا انکار کرنا اور دوسرے جزء کو تسلیم کرنا باعث حیرت اور تعجب ہے۔

وَلِلّٰهِ تَعَالٰى كُتُبٌ اَنْزَلَهَا عَلٰى اَنْبِيَائِهٖ وَبَيَّنَ فِيْهَا اَمْرَهٗ وَنَهْيَهٗ وَوَعْدَهٗ وَوَعِيْدَهٗ وَكُلُّهَا كَلَامُ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ وَاحِدٌ وَاِنَّمَا التَّعَدُّدُ وَالتَّفَاوُتُ فِي النَّظْمِ الْمَقْرُوِّ الْمَسْمُوْعِ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ كَانَ

الْاَفْضَلُ هُوَالْقُرْاٰنُ ثُمَّ التَّوْرٰةُ وَالْاِنْجِيْلُ وَالزَّبُوْرُ كَمَا اَنَّ الْقُرْاٰنَ كَلَامٌ وَاحِدٌ لَايُتَصَوَّرُ فِيْهِ تَفْضِيْلٌ ثُمَّ بِاعْتِبَارِ الْقِرَاءَةِ وَالْكِتَابَةِ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ بَعْضُ السُّوَرِ اَفْضَلَ كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ وَحَقِيْقَةُ التَّفْضِيْلِ اَنَّ قِرَاءَ تَهٗ اَفْضَلُ لِمَا اَنَّهٗ اَنْفَعُ اَوْذِكْرُ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْهِ اَكْثَرُ ثُمَّ الْكُتُبُ قَدْ نُسِخَتْ بِالْقُرْاٰنِ تِلَاوَتُهَا وَكِتَابَتُهَا وَبَعْضُ اَحْكَامِهَا.

ترجمہ :اور اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے نبیوں پر نازل فرمائی ہیں، اور اس میں اپنے امر ونہی اور وعدہ اور وعید کو بیان کیا ہے، اور وہ سب اللہ تعالیٰ کا کلام ہیں اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ کا کلام ایک ہے اور تعدد وتفاوت صرف نظم وعبارت میں ہے جو پڑھے سنے جاتے ہیں، اور اسی اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر تورات اور انجیل اور زبور ہیں، جس طرح کہ قرآن ایک کلام ہے اور اس میں تفضیل کا تصور نہیں کیا جا سکتا، پھر قرأت اور کتابت کے اعتبار سے بعض سورتیں افضل ہوسکتی ہیں، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے، اور تفضیل کی حقیقت یہ ہے کہ اس کا پڑھنا افضل ہے اس وجہ سے کہ وہ زیادہ نفع بخش ہے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر اس میں زیادہ ہے، پھر قرآن کے ذریعہ اور کتابوں کی تلاوت اور ان کی کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہوگئے۔

تشریح: اور باری تعالیٰ نے انبیاء کو اس زمین پر اپنا خلیفہ اور قائم مقام بنا کر بھیجا تا کہ ان کے واسطے سے اپنے نظام کو جاری کرے اور ہر نظام کے اجراء کے لئے قانون کا ہونا ضروری ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو قانون کی کتاب دے کر بھیجا تا کہ لوگ اس کے مطابق زندگی گزاریں۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ کچھ قوانین عبوری اور وقتی وعارضی ہوتے ہیں، اور کچھ دائمی وابدی ہوتے ہیں تو قرآن سے پہلے جو قوانین کی کتابیں آئیں وہ عارضی ووقتی تھیں لیکن قرآن تمام قوانین کا جامع اور دائمی وابدی ہے اب اس میں قیامت تک ردوبدل نہیں ہوگا، اسی کو مصنف یہاں سے بیان کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء پر کچھ کتابیں نازل فرمائیں ہیں جن میں سے تورات، انجیل، زبور اور قرآن چار بڑی کتابیں ہیں باقی چھوٹی ہیں جو صحیفہ کہلاتی ہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ تمام کتابیں کلام اللہ ہونے میں برابر ہیں، کیونکہ صفت کلامیت میں کسی کتاب کو دوسری کتاب پر کوئی فضیلت اور برتری حاصل نہیں ہے اور اگر فرق ہے تو وہ نظم وعبارت کی تلاوت وقرأت کے اعتبار سے ہے، اور اسی اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ قرآن سب سے افضل ہے پھر تورات ہے اور پھر انجیل اور پھر زبور ہے۔ اسی طرح قرآن کے تمام اجزاء کلام اللہ ہونے میں برابر ہیں، صفت کلامیت میں کسی جزء کو کسی پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے، لیکن بعض روایات میں جو یہ آتا ہے کہ سورہ بقرہ سب سے افضل سورت ہے، یا قرآن میں سب سے بڑی آیت آیت الکرسی ہے تو یہ نظم وعبارت کی قرأت اور کتابت کے اعتبار سے ہے، یعنی اس سورت کے پڑھنے اور لکھنے میں ثواب زیادہ ہے، اور شارحؒ فرماتے ہیں کہ کہ تفضیل کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ بعض سورتیں ایسی ہیں جس میں اللہ کا ذکر زیادہ ہے جیسے سورہ اخلاص کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر دو بار اسم ظاہر اور چار بار اسم ضمیر کی صورت میں ہے اور بعض سورتوں میں اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم کا ذکر ہے، اور بعض سورتیں ایسی ہیں جس میں ان کے

دشمنوں کا ذکر ہے، تو ظاہر ہے کہ پہلی سورت کی قرأت افضل ہوگی۔

اسی طرح بعض سورتوں اور آیتوں میں نفع زیادہ ہے ثواب کے اعتبار سے یا مکروہات اور بیماریوں سے شفا پانے کے اعتبار سے، اس لئے اس کی قرأت اور کتابت افضل ہوگی، اور اسی طرح قرآن کی بعض آیتیں اور احکام منسوخ ہیں، اور ماقبل میں جو کتابیں نازل ہوئی ہیں وہ قرآن کی وجہ سے منسوخ ہوگئی ہیں لہٰذا ان کی کتابت اور تلاوت مفضول ہوگی اور ان کے احکام پر عمل نہیں ہوگا، بہرحال شارحؒ کے اس قول کے مطابق افضل ہونے کی وجہ ذکر اللہ کا کثیر ہونا، اور اس میں نفع کا زیادہ ہونا ہے۔

وَالْمِعْرَاجُ لِرَسُولِ عليه السلام فی اليقظةِ بشخصِهٖ الی السمآءِ الی ما شآء الله تعالیٰ من العُلیٰ حقٌّ ای ثابتٌ بالخبر المشهور حتی اَنَّ مُنْكِرَهٗ يَكُوْنُ مُبْتَدِعاً وَاِنْكَارُهٗ وَاِدِّعَاءُ اِسْتِحَالَتِهٖ اِنَّمَا يَبْتَنِیْ عَلٰی اُصُوْلِ الْفَلَاسِفَةِ وَاِلَّا فَالْخَرْقُ وَالْاِلْتِيَامُ عَلَی السَّمٰوٰتِ جَائِزٌ وَالْاَجْسَامُ مُتَمَاثِلَةٌ يَصِحُّ عَلٰی كُلٍّ مَايَصِحُّ عَلَی الْاٰخَرِ وَاللّٰهُ تَعَالٰی قَادِرٌ عَلَی الْمُمْكِنَاتِ كُلِّهَا۔ فَقَوْلُهٗ فِی الْيَقْظَةِ اِشَارَةٌ اِلَی الرَّدِّ عَلٰی مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمِعْرَاجَ كَانَ فِی الْمَنَامِ عَلٰی مَارُوِیَ عَنْ مُعَاوِيَةَ اَنَّهٗ سُئِلَ عَنِ الْمِعْرَاجِ فَقَالَ كَانَتْ رُؤْيَا صَالِحَةً وَرُوِیَ عَنْ عَائِشَةَؓ اَنَّهَا قَالَتْ مَا فُقِدَ جَسَدُ مُحَمَّدٍ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ وَقَدْقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِیْ اَرَيْنَاكَ اِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَاُجِيْبُ بِاَنَّ الْمُرَادَ الرُّؤْيَا بِالْعَيْنِ وَالْمَعْنٰی مَافُقِدَ جَسَدُهٗ عَنِ الرُّوْحِ بَلْ كَانَ مَعَ رُوْحِهٖ وَكَانَ الْمِعْرَاجُ لِلرُّوْحِ وَالْجَسَدِ جَمِيْعًا۔ وَقَوْلُهٗ بِشَخْصِهٖ اِشَارَةٌ اِلَی الرَّدِّ عَلٰی مَنْ زَعَمَ اَنَّهٗ كَانَ لِلرُّوْحِ فَقَطْ وَلَايَخْفٰی اَنَّ الْمِعْرَاجَ فِی الْمَنَامِ اَوْبِالرُّوْحِ لَيْسَ مِمَّايُنْكَرُ كُلَّ الْاِنْكَارِ وَالْكَفَرَةُ اَنْكَرُوْا اَمْرَالْمِعْرَاجِ غَايَةَ الْاِنْكَارِ بَلْ كَثِيْرٌ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ قَدِارْتَدُّوْا بِسَبَبِ ذٰلِكَ وَقَوْلُهٗ اِلَی السَّمَاءِ اِشَارَةٌ اِلَی الرَّدِّ عَلٰی مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمِعْرَاجَ فِی الْيَقْظَةِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا اِلٰی بَيْتِ الْمُقَدَّسِ عَلٰی مَانَطَقَ بِهِ الْكِتَابُ وَقَوْلُهٗ ثُمَّ اِلٰی مَاشَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی اِشَارَةٌ اِلَی اخْتِلَافِ اَقْوَالِ السَّلَفِ فَقِيْلَ اِلَی الْجَنَّةِ وَقِيْلَ اِلَی الْعَرْشِ وَقِيْلَ اِلٰی فَوْقِ الْعَرْشِ وَقِيْلَ اِلٰی طَرَفِ الْعَالَمِ فَالْاِسْرَاءُ وَهُوَمِنَ الْمَسْجِدِالْحَرَامِ اِلٰی بَيْتِ الْمُقَدَّسِ قَطْعِیٌّ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ وَالْمِعْرَاجُ مِنَ الْاَرْضِ اِلَی السَّمَاءِ مَشْهُوْرٌ وَمِنَ السَّمَاءِ اِلَی الْجَنَّةِ اَوْاِلَی الْعَرْشِ اَوْغَيْرِ ذٰلِكَ اٰحَادٌ ثُمَّ الصَّحِيْحُ اَنَّهٗ عليه السلام اِنَّمَا رَاٰی رَبَّهٗ بِفُؤَادِهٖ لَابِعَيْنِهٖ.

ترجمہ: اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج ہونا حالت بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھر ان بلند مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا خبر مشہور سے ثابت ہے، یہاں تک کہ اس کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا

اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے، ورنہ خرق والتیام آسمانوں میں جائز ہے، اور اجسام متماثل ہیں ہر ایک میں وہ بات ممکن ہے جو دوسرے میں ممکن ہے، اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے، تو مصنفؒ کا قول فی الیقظہ ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی، جیسا کہ حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ وہ بہترین خواب تھا، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ شب معراج میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم گم نہیں ہوا، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو خواب آپ کو دکھلایا وہ صرف لوگوں کی آزمائش کے لیے دکھلایا تھا اور جواب یہ دیا گیا کہ رویا بالعین مراد ہے، اور حدیث عائشہؓ کا معنی یہ ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا، بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج روح اور جسم دونوں کے ساتھ ہوئی، اور مصنفؒ کا بشخصہ فرمانا ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو کہتے ہیں کہ معراج صرف روح کی ہوئی، اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ معراج منامی یا روحانی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا کلی طور پر انکار کیا جائے، حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا شدت کے ساتھ انکار کیا بلکہ بہت سے مسلمان اس کی وجہ سے مرتد ہو گئے، اور مصنفؒ کا الی السماء فرمانا ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حالت بیداری میں معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی ہے، جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا ہے، اور مصنفؒ کا ثم الی ما شآء اللّٰہ فرمانا سلف کے اقوال کے مختلف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ کہا گیا کہ جنت تک اور کہا گیا کہ عرش تک اور کہا گیا کہ عرش کے اوپر تک اور کہا گیا کہ عالم کے کنارہ تک تو اسراء جو کہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے کتاب اللہ سے ثابت ہے، اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہور سے ثابت ہے، اور آسمان سے جنت تک یا عرش تک یا اس کے علاوہ مقامات تک اخبار آحاد سے ثابت ہے، پھر صحیح یہ ہے کہ آپ نے اپنے رب کو دل سے دیکھا اپنی آنکھ سے نہیں دیکھا۔

تشریح: یہ آج کا سبق واقعہ معراج سے متعلق ہے جو ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک خصوصی اعزاز اور امتیازی معجزہ ہے اور اس کو واقعہ اسراء بھی کہتے ہیں اس لئے کہ اسراء کے لغوی معنی ہیں رات کو لے جانا، تو چونکہ باری تعالیٰ نے جس طرح آپ کو اور خصوصی چیزیں دیں اسی طرح آپ کو جسم سمیت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں تک اور پھر آسمانوں کے اوپر جہاں تک لیجانا چاہا رات میں اپنے پاس بلایا اور کچھ خصوصی باتیں کیں، اس لئے اس واقعہ کو اسراء بھی کہتے ہیں۔

جہاں تک دلائل کا تعلق ہے تو اس سفر کے تین حصے ہیں: ایک حصہ مسجد حرام سے لے کر مسجد اقصیٰ تک کا ہے جس کو اہل علم کی اصطلاح میں اسراء کہتے ہیں، اس کا ثبوت نص قطعی سبحان الذی اسری بعبدہ الخ سے ہے اس لئے اس کا منکر کافر ہوگا، اور دوسرا حصہ بیت المقدس سے لے کر آسمان تک کا ہے جس کو معراج کہتے ہیں، اس کا ثبوت احادیث مشہورہ سے ہے لہٰذا اس کا منکر بدعتی ہوگا، اور تیسرا حصہ آسمانوں سے اوپر سدرۃ المنتہیٰ تک یا اس کے علاوہ جن مقامات تک اللہ نے لے جانا چاہا وہاں

تک کا ہے اس کا ثبوت اخبار آحاد سے ہے لہٰذا اس کا منکر فاسق اور گنہ گار ہوگا۔ اور کبھی اس پورے سفر کو بھی معراج کہتے ہیں، معراج کے معنی زینہ کے سے ہیں اور آسمانوں پر جانے کیلئے آپ کیلئے جنت الفردوس سے ایک سیڑھی لائی گئی، پھر اس سیڑھی کے ذریعہ آنحضرت ﷺ اور جبرئیل امین دونوں آسمان پر پہونچے تو چونکہ آسمانوں پر عروج اسی معراج یعنی سیڑھی کے ذریعہ ہوا اس لئے اس سفر کو معراج بھی کہتے ہیں۔ اور اس تمام واقعہ معراج میں پوری رات صرف نہیں ہوئی بلکہ رات کے کچھ تھوڑے سے حصہ میں ہوا ہے اس لئے اس سے متعلق بعض لوگوں کے کچھ شبہات اور اشکالات ہیں جن کو سامنے رکھ کر اس کو رد کیا جائے گا۔

اس سلسلہ میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ آپ کی یہ معراج صرف روحانی تھی یا جسمانی تھی؟ صحابہ اور تابعین و جمہور امت کا کہنا یہ ہے کہ معراج کا تمام سفر روحانی نہیں تھا بلکہ حالت بیداری میں جسم عنصری اور روح دونوں کے ساتھ تھا، اس سلسلہ میں ہمارے پاس متعدد دلائل ہیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ جس آیت میں واقعہ اسراء کا ذکر ہے اس میں اسریٰ بعبدہٖ ہے اور عبد کا اطلاق صرف روح پر نہیں ہوتا بلکہ روح مع الجسد پر ہوتا ہے جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ میں ہے، فاسر بعبادی لیلا، یعنی اے موسیٰ میرے بندوں کو یعنی بنی اسرائیل کو راتوں رات مصر سے لے کر جاؤ، ظاہر ہے کہ یہاں حالت بیداری میں روح مع الجسد کے ساتھ لے جانا مراد ہے اسی طرح قرآن میں جہاں کہیں بھی عبد کا لفظ آیا ہے ہر جگہ اس سے مراد روح مع الجسد ہے لہٰذا واقعہ اسراء میں بھی عبد سے مراد روح مع الجسد ہوگا۔

دوسری دلیل: یہ بات تقریباً تمام احادیث میں ہے کہ جس رات واقعہ معراج پیش آیا تو اصح روایت کے مطابق آپ ام ہانی کے گھر تھے آپ نے صبح کے وقت فرمایا کہ میں یہاں سے بیت المقدس گیا تھا اور وہاں تمام نبیوں کی امامت کرائی اور عشاء کی نماز پڑھائی، اور پھر یہاں تمہارے ساتھ صبح کی نماز پڑھی، تو آپ کا اس انداز سے بیان کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کو یہ واقعہ جسم کے ساتھ پیش آیا ورنہ آپ یہ فرماتے کہ میں نے خواب میں ایسا دیکھا ہے۔

تیسری دلیل: جب آپ نے ام ہانیؓ سے یہ واقعہ معراج بیان کیا تو انہوں نے آپ کو یہ مشورہ دیا کہ آپ اس کا کسی سے ذکر نہ کریں ورنہ لوگ اور زیادہ تکذیب کریں گے لیکن آپ نے مجمع میں جا کر اس کو پوری تفصیل سے بیان فرمایا، جس سے ان کو بہت تعجب ہوا اور یہ کہا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ کہ رات کے تھوڑے سے حصہ میں اتنا طویل سفر طے ہو جائے، تو اگر یہ واقعہ خواب کا ہوتا تو ام ہانی اس کے بیان نہ کرنے پر اصرار نہ کرتیں، اور اس سے کافروں کو تعجب نہ ہوتا اور تکذیب نہ کرتے۔

چوتھی دلیل: جب آپ نے صبح کو لوگوں سے یہ واقعہ بیان فرمایا تو کچھ لوگ اس خبر کو سن کر مرتد ہو گئے، اور کفار دوڑے ہوئے حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئے اور یہ کہا کہ تمہارے ساتھی اور دوست آج ایسی ایسی باتیں کہتے ہیں کیا ایسا ہو سکتا ہے تو ابوبکرؓ نے کہا کہ اگر آپ نے یہ بات کہی ہے تو میں اس کی تصدیق کرتا ہوں کیوں کہ آپ جو صبح و شام آسمان کی خبریں بیان کرتے ہیں وہ اس سے زیادہ عجیب ہیں اور میں اس کی تصدیق کرتا ہوں، چناں چہ اسی تصدیق کی وجہ سے آپ کا نام صدیق رکھا گیا، اس سے

صاف ظاہر ہوتا ہے کہ لوگوں نے اس کو بیداری کا واقعہ سمجھا اگر یہ خواب کا معاملہ ہوتا تو مرتد ہونے اور اس کو محال اور بعید از عقل سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں۔

پانچویں دلیل: جب مشرکین نے اس واقعہ کو سنا تو اس کو غیر معمولی واقعہ سمجھ کر تعجب کرنے لگے اور آپ کا مذاق اڑایا اور یہ بھی کہا کہ اگر یہ واقعہ صحیح ہے تو پھر بتائیے کہ ہمارا قافلہ جو گیا ہوا ہے اس سے کہاں ملاقات ہوئی اور پھر بیت المقدس کی علامات کے متعلق سوال کیا، تو ان کا اس پر تعجب کرنا اور سوالات کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ سفر صرف روح کا نہیں تھا بلکہ روح مع الجسد کا تھا اس لئے کہ اگر یہ سفر بغیر جسد کے صرف روحانی ہوتا تو اس پر تعجب نہ کرتے اور قافلہ و بیت المقدس کی علامتیں نہ پوچھتے کیونکہ خواب دیکھنے والے سے کوئی یہ سب باتیں نہیں پوچھتا۔

چھٹی دلیل: صحابہؓ نے فرمایا کہ آج رات ہم نے آپ کو آپ کی آرامگاہ میں تلاش کیا لیکن آپ کو نہیں پایا آپ کہاں تھے؟ تو آپ نے واقعہ معراج کو بیان فرمایا، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی یہ معراج جسمانی تھی اور بحالت بیداری تھی۔

ساتویں دلیل: اس سفر میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک خاص سواری براق کی بھیجی گئی، اور سواری کی ضرورت جسم کے سفر کے لئے ہوتی ہے نہ کہ روح کے سفر کے لئے، اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا یہ سفر روح اور جسم دونوں کے ساتھ تھا۔

آٹھویں دلیل: جب آپ براق پر سوار ہوئے تو سواری پسینہ سے تر بتر ہوگئی تو پسینہ روح کے سوار ہونے سے نہیں ہوتا بلکہ جسم کے سوار ہونے سے ہوتا ہے، یہ بھی آپ کے معراج جسمانی ہونے کی واضح دلیل ہے۔

نویں دلیل: جب آپ کو معراج میں لے جایا گیا، تو پہلے آپ کو مسجد حرام میں لے گئے اور وہاں آپ کا سینہ مبارک چاک کیا گیا، اور آپ کو انجکشن لگایا گیا تا کہ آپ میں وہاں تک جانے کی طاقت اور وہاں کے عجائبات کے مشاہدہ کی قوت پیدا ہو جائے، تو اگر یہ سفر صرف روح کا تھا تو پھر شق صدر کی کیا ضرورت تھی؟

دسویں دلیل: ام ہانی جس کے گھر سے اس سفر کا آغاز ہوا وہ اس واقعہ کو تفصیل سے بیان کرتی ہیں کہ معراج کی رات ہم نے آپ کو تلاش کیا تو نہیں پایا تو ہم نے سمجھا کہ آج کفار نے مذاق کیا ہے، اور آپ کو اٹھا لے گئے ہیں، تو تمام خاندان قریش آپ کی تلاش میں نکل گئے، تو جب ام ہانی خود فرماتی ہیں کہ اس رات میں آپ کا جسم مبارک گھر سے غائب اور مفقود تھا تو معلوم ہوا کہ آپ کا یہ سفر جسم کے ساتھ تھا۔ بہر حال یہ متعدد دلیلیں ہیں جو اعلان کر رہی ہیں کہ یہ معراج صرف روحانی نہیں تھی بلکہ جسمانی تھی اور حالت بیداری میں تھی۔

بعض حضرات معراج جسمانی کے منکر ہیں، اور معراج روحانی و خوابی کے قائل ہیں، شارحؒ نے ان کی تین دلیل مع جواب ذکر فرمائی ہے: پہلی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت معاویہؓ سے معراج کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کانت رویا صالحة یعنی معراج ایک بہترین خواب تھا، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت معاویہ بھی معراج جسمانی کے منکر تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اصح روایت کے مطابق یہ واقعہ ہجرت سے پہلے کا ہے اور حضرت معاویہ ۶ھ میں اسلام لائے ہیں تو یہ اس وقت مشرف

باسلام ہی نہیں ہوئے تھے، کہ ان کی بات یقینی مانی جائے، لہٰذا ممکن ہے کہ کسی سے سن کر کہہ دیا ہو، یا انکا اپنا اجتہاد ہو، یا ممکن ہے کہ واقعہ معراج جسمانی کے علاوہ اس سے پہلے کسی دوسرے واقعہ کے نسبت ہو کیونکہ معراج روحانی آپ کو کئی دفعہ ہوئی ہے، بہر حال اذ جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ رویا سے مراد خواب نہیں بلکہ رویا بالعین مراد ہے جو حالت بیداری میں ہوتا ہے اور حضرت معاویہؓ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ معراج ایک بہترین نظارہ تھا۔

دوسری دلیل: حضرت عائشہ صدیقہؓ کا قول ہے کہ ما فقد جسد محمد صلی اللہ علیہ وسلم یعنی معراج کی رات میں آپ کا جسم مبارک گم نہیں ہوا بلکہ وہ بستر ہی پر رہا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معراج جسمانی نہیں ہوئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جس وقت معراج ہوئی اس وقت وہ کمسن تھیں، تین یا چار سال کی عمر رہی ہوگی، لہٰذا ان کا یہ کہنا کہ آپ کا جسم غائب نہیں ہوا کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ اور اگر یہ کہا جائے کہ بڑی اور سمجھدار ہونے کے بعد تحقیق کر کے کہا ہوگا تو کہا جائے گا کہ ممکن ہے کسی دوسرے واقعہ کے متعلق کہا ہو کیونکہ آپ کو کئی دفعہ معراج روحانی بھی ہوئی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے قول کا مطلب یہ ہے ما فقد جسدہ عن الروح یعنی معراج کی رات میں آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں کیا گیا بلکہ روح کے ساتھ جسم بھی اس سفر میں ساتھ رہا اور روح و جسم دونوں کے ساتھ معراج ہوئی، اور ظاہر ہے کہ جسم کا کہیں جانا حالت بیداری ہی میں ممکن ہے اس لئے معلوم ہوا کہ معراج حالت بیداری میں ہوئی۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جس طرح فقدان کے معنی گم ہونے کے ہیں اسی طرح تلاش کرنے کے معنی بھی آتے ہیں چناں چہ سورہ یوسف میں ماذا تفقدون اسی معنی میں مستعمل ہے، لہٰذا اب حضرت عائشہؓ کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ اتنی دیر کے لئے آپ غائب نہیں رہے کہ آپ کو تلاش کرنے کی نوبت یا ضرورت پیش آئے۔

تیسری دلیل :اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وما جعلنا الرویا التی اریناک الا فتنة للناس ہے جس میں واقعہ معراج کو رویا سے تعبیر کیا گیا ہے جس کے معنی خواب کے ہیں اس لئے معلوم ہوا کہ یہ واقعہ خواب کا تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کو اگر واقعہ معراج کے متعلق مانیں تو ہم کہیں گے کہ یہاں رویا سے مراد رویا بالعین ہے خواب میں دیکھنا مراد نہیں ہے جیسا کہ عبداللہ بن عباسؓ سے صحیح بخاری میں مروی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں جو کچھ دیکھا وہ بچشم سر دیکھا وہ خواب نہ تھا، چنانچہ واقدی کا قول ہے کہ رویا اسے کہتے ہیں جو رات کے وقت دیکھا جائے خواہ بیداری میں ہو، خواب میں دیکھنا ضروری نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ واقعہ معراج کے دیکھنے کو تشبیہا رویا سے تعبیر کر دیا گیا ہے یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ وہ واقعات ایسے عجیب وغریب تھے جیسے کوئی خواب دیکھ رہا ہو۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ شیخ اکبر نے کہا کہ چونتیس مرتبہ معراج ہوئی جن میں سے ایک مرتبہ جسمانی اور باقی تینتیس مرتبہ روحانی یا منامی ہوئی لہٰذا ممکن ہے کہ اس آیت میں بھی منامی معراج مراد ہو مگر اس سے جسمانی معراج کی نفی نہیں ہوتی۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا تعلق واقعہ معراج سے نہیں ہے بلکہ غزوہ بدر سے متعلق ہے کہ آپ کو پہلے کفار کی تعداد کم دکھلائی گئی اور بعد میں زیادہ دکھلائی گئی، بعض نے کہا کہ اس کا تعلق عمرہ سے ہے کہ آپ نے خواب دیکھا تھا کہ ہم نے مکہ میں جا کر عمرہ کیا ہے، تو جب اس آیت میں اور چیزوں کا احتمال پیدا ہو گیا تو اس سے استدلال کرنا باطل ہو گیا۔

واقعہ معراج کے مسئلہ پر جو شرعی اور نقلی شبہات پیش کئے جاتے ہیں ان کا بیان مع جوابات ہو چکا اور بعض اشکالات وشبہات جو عقلی پیش کئے جاتے ہیں اس کو سنئے!

پہلا اشکال یہ ہے کہ اتنی قلیل مدت میں اتنا طویل سفر کرنا عقلاً محال اور ناممکن ہے تو پھر آپ نے کیسے طے فرمالیا؟ اس کا اصولی جواب یہ ہے کہ سرعت رفتار کی کوئی حد متعین نہیں ہے، دن بدن اس میں ترقی ہوتی رہتی ہے، جزوی طور پر دیکھئے کہ یہ بجلی ہے کہ ایک ہی منٹ میں کتنے طویل سفر طے کر لیتی ہے، یہی حال میزائیل اور راکٹ کا ہے اور یہ تو انسانی مصنوعات کا حال ہے اللہ تعالیٰ کی مصنوعات کو دیکھئے کہ سورج ہے جو زمین سے بہت دور ہے لیکن اس کی شعاعیں زمین پر چند سکنڈ میں پہونچ جاتی ہیں، آپ سلیمان علیہ السلام کا واقعہ دیکھئے جب آپ نے کہا کہ کون ہے وہ جو بلقیس کا تخت وہاں سے اٹھا لائے، ایک جن نے کہا کہ میں مجلس برخاست ہونے سے پہلے اس کو لے آؤں گا ایک ان کے وزیر تھے واصف بن برخیا انہوں نے کہا کہ میں اس کو پلک جھپکتے ہی لا سکتا ہوں، اور یہ صرف دعویٰ ہی نہیں تھا بلکہ اس کو لے آیا، اس سے معلوم ہوا کہ تیز رفتاری کی کوئی آخری حد نہیں ہے، اور جب خدا کی مخلوق کو یہ قدرت حاصل ہے تو خداوند عالم کو یہ قدرت بدرجۂ اولیٰ حاصل ہے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ فلاسفہ کے یہاں آسمانوں کا خرق والتیام یعنی پھٹنا اور ملنا محال ہے، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آسمانوں میں جانا آنا کیسے ہوا ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فلاسفہ کے اس دعویٰ کی دلیل کے تمام مقدمات غلط ہیں اس لئے یہ دعویٰ بھی غلط ہے لہٰذا آسمانوں میں خرق والتیام ممکن ہے بلکہ واقع ہے اس لئے کہ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر حضرت آدم وحواء اور ملائکہ کا اور عیسیٰ پر مائدہ کا نزول کیسے ہوا؟ نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ آسمانوں کی وضع اور بناوٹ میں پہلے ہی سے آمد ورفت کے لئے دروازے رکھ دیے گئے ہیں اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد ورفت پر کوئی اشکال نہیں رہا۔

تیسرا اشکال یہ ہے کہ آسمان کے نیچے طبقہ نار وبرودت ہے یعنی ایسی سخت آگ اور ٹھنڈک ہے کہ کوئی جاندار چیز اگر اس سے گذرے گی تو زندہ نہیں رہ سکتی بلکہ فوراً جل جائے گی، اور ٹھنڈک سے مر جائے گی، پھر آپ کا معراج میں جانا کیسے ہوا؟ جواب یہ ہے کہ آگ اور برودت اسی وقت اثر کرتی ہے، جب کہ اس میں دیر تک رہا جائے لیکن اگر تیزی سے گذر جائے تو اثر نہیں ہوتا۔ اور آپ کا گذر تو تیزی سے ہوا ہے لہٰذا جل جانے اور مر جانے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آگ میں جلانے کی قوت اللہ تعالیٰ کی عطا کی ہوئی ہے لہٰذا اگر تھوڑی دیر کے لئے اس

سے یہ قوت چھین لیں تو اس میں کوئی استحالہ نہیں، جیسے کہ ابراہیمؑ کے لئے ہوا۔

رہا یہ مسئلہ کہ سفر معراج میں آپ کو اللہ تعالیٰ کی رویت ہوئی یا نہیں یعنی آپ نے ان ظاہری آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کا دیدار کیا ہے یا نہیں؟ اس میں سلف سے لے کر خلف تک اختلاف ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ آپ کو دیدار الٰہی ہوا ہے لیکن ان ظاہری آنکھوں سے نہیں بلکہ قلبی ہوا ہے کیونکہ رویت بالعین کے متعلق کوئی نص نہیں ہے۔

وَكَرَامَاتُ الْأَوْلِيَاءِ حَقٌّ وَالْوَلِيُّ هُوَ الْعَارِفُ بِاللّٰهِ تعالىٰ وصفاته حسب مَا يُمْكِنُ الْمُوَاظِبُ علىٰ الطاعات المجتنبُ عنِ المَعَاصِيْ المعرِضُ عَنِ الانهمَاكِ فى اللَّذاتِ والشهوَاتِ وَكَرَامَتُهُ ظُهُوْرُ أَمْرٍ خَارِقٍ لِلْعَادَةِ مِنْ قِبَلِهٖ غَيْرَ مُقَارِنٍ لِدَعْوَى النُّبُوَّةِ فَمَالَا يَكُوْنُ مَقْرُوْنًا بِالْإِيْمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ يَكُوْنُ اِسْتِدْرَاجًا وَمَا يَكُوْنُ مَقْرُوْنًا بِدَعْوَى النُّبُوَّةِ يَكُوْنُ مُعْجِزَةً وَالدَّلِيْلُ عَلٰى حَقِّيَّةِ الْكَرَامَةِ مَاتَوَاتَرَ مِنْ كَثِيْرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ بِحَيْثُ لَايُمْكِنُ اِنْكَارُهٗ خُصُوْصًا الْأَمْرُ الْمُشْتَرَكُ وَاِنْ كَانَتِ التَّفَاصِيْلُ اٰحَادًا وَاَيْضًا الْكِتَابُ نَاطِقٌ بِظُهُوْرِهَا مِنْ مَرْيَمَ وَمِنْ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبَعْدَ ثُبُوْتِ الْوُقُوْعِ لَاحَاجَةَ اِلَى اِثْبَاتِ الْجَوَازِ.

ترجمہ: اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے صفات کی جس قدر ممکن ہو معرفت حاصل ہو، عبادات کا پابند ہو، گناہوں سے پرہیز کرنے والا ہو، لذات اور شہوات میں انہماک سے اعراض کرنے والا ہو، اور اس کی کرامت اس کی طرف سے خلاف عادت امر کا ظاہر ہونا ہے، اس حال میں کہ وہ دعویٰ نبوت کا مقارن نہ ہو، پس جو خلاف عادت چیز ایمان وعمل صالح کے ساتھ مقارن نہ ہو وہ استدراج ہے، اور جو دعویٰ نبوت کے ساتھ مقارن ہو وہ معجزہ ہے، اور دلیل کرامت کے ثابت ہونے پر وہ خلاف عادت امور ہیں جو بہت سے صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں سے اس طرح متواتر ہیں کہ ان کا اور خصوصاً امر مشترک کا انکار ممکن نہیں ہے، اگرچہ جزئیات اخبار آحاد ہیں، اور نیز کتاب اللہ ناطق ہے حضرت مریم علیہا السلام اور سلیمان علیہ السلام کے وزیر سے کرامت ظاہر ہونے کے ساتھ، اور وقوع ثابت ہونے کے بعد امکان ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں۔

تشریح: معجزہ کی بحث کے ضمن میں یہ بات بیان کی گئی تھی کہ اگر خلاف عادت کام کا صدور مومن کامل سے ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں، اور ایسے شخص کو ولی کہتے ہیں، شارحؒ ولی کی تعریف کرتے ہیں کہ ولی اس شخص کو کہتے ہیں جس کا تعلق اللہ سے قوی ہو اور دنیا سے بقدر ضرورت ہو اور اعمال صالحہ سے مزین ہو اور معاصی سے دور رہنے والا ہو، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تمام اہل حق کرامات اولیاء کو جائز اور ثابت مانتے ہیں البتہ معتزلہ انکار کرتے ہیں، شارحؒ فرماتے ہیں کہ کرامات اولیاء کی حقانیت کی دلیل وہ خلاف عادت واقعات ہیں، جن کا صحابہ وتابعین اور دوسرے صالحین امت سے صادر ہونا تواتر سے ثابت ہے، لیکن تواتر ہے معناً یعنی جو

صحابہ اور اولیاء اللہ ہیں ان کی کرامات کے نقل کرنے والے لوگ جتنے ہیں وہ اگر چہ واحد ہیں لیکن ان میں جو امر مشترک ہے یعنی خلاف عادت امور کا ظہور جس کو کرامت کہتے ہیں تواتر سے ثابت ہے۔

اور نیز کرامت کا ثبوت خود قرآن سے ہے، جیسے حضرت مریم کے پاس ان کے حجرہ میں قسم قسم کے بے موسم پھل موجود رہتے تھے، یہ ان کی کرامت تھی، اسی طرح حضرت سلیمانؑ کا واقعہ ہے کہ ان کے وزیر آصف بن برخیا نے بلقیس کے تخت کو تھوڑی سی دیر میں سینکڑوں میل کی دوری سے لاکر حضرت سلیمان علیہ السلام کی خدمت میں حاضر کر دیا یہ ان کی کرامت تھی۔

اور جب اولیاء کرام سے کرامت کا وقوع ثابت ہے اور قرآن بھی اس کو بیان کر رہا ہے تو اب امکان ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کیوں کہ جو چیز ممکن ہوتی ہے وہی واقع ہوا کرتی ہے۔

ثُمَّ اَوْرَدَ کَلَامًا یُشِیْرُ اِلٰی تَفْسِیْرِ الْکَرَامَةِ وَاِلٰی تَفْصِیْلِ بَعْضِ جُزْئِیَّاتِهِ الْمُسْتَبْعَدَةِ جِدًّا فَقَالَ فَتَظْهَرُ الْکَرَامَةُ عَلٰی طَرِیْقِ نَقْضِ الْعَادَةِ لِلْوَلِیِّ مِنْ قَطْعِ الْمَسَافَةِ الْبَعِیْدَةِ فِی الْمُدَّةِ الْقَلِیْلَةِ کَاِتْیَانِ صَاحِبِ سُلَیْمَانَ عَلَیْهِ السَّلَامُ وَهُوَ اٰصِفُ بْنُ بَرْخِیَا عَلَی الْاَشْهَرِ بِعَرْشِ بِلْقِیْسَ قَبْلَ اِرْتِدَادِ الطَّرْفِ مَعَ بُعْدِ الْمَسَافَةِ وَظُهُوْرِ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَاللِّبَاسِ عِنْدَ الْحَاجَةِ کَمَا فِیْ حَقِّ مَرْیَمَ فَاِنَّهٗ کُلَّمَا دَخَلَ عَلَیْهَا زَکَرِیَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ یٰمَرْیَمُ اَنّٰی لَکِ هٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَالْمَشْیِ عَلَی الْمَاءِ کَمَا نُقِلَ عَنْ کَثِیْرٍ مِنَ الْاَوْلِیَاءِ وَالطَّیَرَانِ فِی الْهَوَاءِ کَمَا نُقِلَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ اَبِیْ طَالِبٍ وَلُقْمَانَ السَّرْخَسِیِّ وَغَیْرِهِمَا وَکَلَامِ الْجَمَادِ وَالْعَجْمَاءِ اَمَّا کَلَامُ الْجَمَادِ فَکَمَا رُوِیَ اَنَّهٗ کَانَ بَیْنَ یَدَیْ سَلْمَانَ وَاَبِی الدَّرْدَاءِ قَصْعَةٌ فَسَبَّحَتْ وَسَمِعَا تَسْبِیْحَهَا وَاَمَّا کَلَامُ الْعَجْمَاءِ فَکَتَکَلُّمِ الْکَلْبِ لِاَصْحَابِ الْکَهْفِ وَکَمَا رُوِیَ اَنَّ النَّبِیَّ عَلَیْهِ السَّلَامُ قَالَ بَیْنَمَا رَجُلٌ یَسُوْقُ بَقَرَةً قَدْ حَمَلَ عَلَیْهَا اِذِ الْتَفَتَتِ الْبَقَرَةُ اِلَیْهِ وَقَالَتْ اِنِّیْ لَمْ اُخْلَقْ لِهٰذَا وَاِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ فَقَالَ النَّاسُ سُبْحَانَ اللّٰهِ تَتَکَلَّمُ الْبَقَرَةُ فَقَالَ النَّبِیُّ عَلَیْهِ السَّلَامُ اٰمَنْتُ بِهٰذَا وَانْدِفَاعِ الْمُتَوَجِّهِ مِنَ الْبَلَاءِ وَکِفَایَةِ الْمُهِمِّ عَنِ الْاَعْدَاءِ وَغَیْرِ ذٰلِکَ مِنَ الْاَشْیَاءِ مِثْلُ رُؤْیَةِ عُمَرَ وَهُوَ عَلَی الْمِنْبَرِ فِی الْمَدِیْنَةِ جَیْشَهٗ بِنَهَاوَنْدَ حَتّٰی قَالَ لِاَمِیْرِ جَیْشِهٖ یَا سَارِیَةُ الْجَبَلَ الْجَبَلَ تَحْذِیْرًا لَهٗ مِنْ وَرَاءِ الْجَبَلِ لِمَکْرِ الْعَدُوِّ هُنَاکَ وَسِمَاعُ سَارِیَةَ کَلَامَهٗ مَعَ بُعْدِ الْمَسَافَةِ وَکَشُرْبِ خَالِدٍ السَّمَّ مِنْ غَیْرِ تَضَرُّرٍ بِهٖ وَکَجَرَیَانِ النِّیْلِ بِکِتَابِ عُمَرَ وَاَمْثَالُ هٰذَا اَکْثَرُ مِنْ اَنْ یُّحْصٰی۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ ایسا کلام لائے، جو کرامت کی تفسیر اور اس کی بعض ایسی جزئیات کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو بہت زیادہ بعید از قیاس سمجھی جاتی ہیں، چناں چہ فرمایا کہ ولی کے لئے خلاف عادت طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے، مثلاً قلیل مدت میں دور دراز مسافت طے کر لینا، جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق

آصف بن برخیا ہیں، بلقیس کے تخت کو لے آنا پلک جھپکنے سے پہلے مسافت کی دوری کے باوجود، اور مثلاً ضرورت کے وقت کھانے، پینے، پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا، جیسے کہ حضرت مریمؑ کے حق میں کہ جب جب ان کے پاس حضرت زکریا علیہ السلام حجرہ میں آتے تو ان کے پاس کھانے پینے کی چیزیں موجود پاتے، زکریا علیہ السلام پوچھتے کہ اے مریم تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آتی ہیں، تو وہ کہتیں کہ اللہ کے پاس سے ہیں، اور مثلاً پانی پر چلنا جیسا کہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے، اور مثلاً ہوا میں اڑنا جیسا کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمان سرخسیؒ کے بارے میں منقول ہے، اور مثلاً جمادات کا اور جانوروں کا کلام کرنا۔ بہرحال جمادات کا کلام کرنا تو جیسا کہ روایت کیا گیا ہے کہ حضرت سلمانؓ اور ابو الدرداءؓ کے سامنے ایک پیالہ تھا اس نے سبحان اللہ کہا اور ان دونوں نے اس کی یہ تسبیح سنی، اور بہرحال جانوروں کا کلام کرنا، تو اصحاب کہف کے کتے نے کلام کیا، اور جیسا کہ روایت کیا گیا کہ ایک آدمی بیل لئے جا رہا تھا اور اس پر بوجھ لادے ہوئے تھا کہ اچانک وہ بیل اس کی طرف متوجہ ہو کر بولا کہ میں اس کام کے لئے نہیں پیدا کیا گیا ہوں، میں تو صرف کھیت جوتنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں، لوگوں نے تعجب سے کہا سبحان اللہ بیل بھی بولتا ہے، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اس کی تصدیق کرتا ہوں، اور مثلاً پیش آنے والی مصیبتوں کا دور ہو جانا، اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا، اور اس کے علاوہ چیزیں جیسے کہ حضرت عمرؓ کا نہاوند میں اپنے لشکر کو دیکھ لینا حالانکہ وہ مدینہ میں منبر پر تھے، یہاں تک کہ امیر لشکر کو کہا یا ساریة الجبل الجبل، پہاڑ کی پشت سے ڈرانے کی غرض سے وہاں دشمن کے سازش کرنے کی وجہ سے اور ساریہ کا ان کے کلام کو سن لینا، مسافت کی دوری کے باوجود اور جیسے حضرت خالدؓ کا بغیر نقصان اٹھائے زہر کو پی لینا، اور جیسے حضرت عمرؓ کے خط کی وجہ سے دریائے نیل کا جاری ہو جانا اور اسی جیسے بے شمار قصے۔

تشریح: اب مصنفؒ کرامت کی تعریف کر کے اس کے ثبوت کے لئے چند مثالیں پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ کرامت نام ہے خلاف عادت کام کا ولی کے ہاتھ پر ظاہر ہونا، مثلاً دور دراز مسافت کا تھوڑی دیر میں طے کر لینا، اور کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ضرورت کے وقت حاضر ہو جانا، اور پانی کے اوپر چلنا، اور ہوا میں اڑنا، اور پتھروں اور بے زبان جانوروں کا کلام کرنا۔

اور پھر شارحؒ نے کرامت کے سلسلہ میں جو واقعات منقول ہیں ان کو تفصیل سے بیان فرمایا چنانچہ ایک واقعہ آصف بن برخیا اور حضرت مریم علیہا السلام اور جعفر طیار وغیرہ کی کرامت کا بیان کیا، حضرت جعفر بن ابی طالب حضرت علیؓ کے بھائی ہیں ایک لڑائی میں انہیں شہید کر دیا گیا، اور ان کے دونوں ہاتھ کاٹ دیئے گئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں فرمایا کہ میں نے جعفر کو جنت میں ملائکہ کے ساتھ اڑتے دیکھا اسی وجہ سے وہ جعفر طیار کے نام سے مشہور ہیں۔

اصحاب کہف کی ایک کرامت کو ذکر کیا ہے کہ جب وہ اپنے ایمان کو بچانے کے لئے ایک غار میں پناہ لینے کے لئے چلے تو ایک کتا بھی ان کے ساتھ ہو گیا، اور جب ان لوگوں نے اس کو بھگانا چاہا تو وہ بولا کہ مجھے نہ بھگاؤ کیونکہ میں اولیاء اللہ سے

محبت کرتا ہوں، تو ایک کتے کا کلام کرنا یہ اصحاب کہف کی کرامت تھی، اور حضرت عمرؓ کی ایک کرامت کو بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں حضرت ساریہ کو سپہ سالار بنا کر مدینہ سے بہت دور ایک لشکر بھیجا، وہاں دشمنوں نے ان کو گھیر لیا، اور حضرت عمر فاروقؓ مدینہ میں جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے ان کے اوپر ان کے حالات منکشف ہو گئے تو آپ سپہ سالار کا نام لے کر دوران خطبہ آواز دیتے ہیں یا سارية الجبل الجبل اے ساریہ پہاڑ کے دامن میں آجاؤ تا کہ پشت کی طرف سے حملہ کا اندیشہ نہ رہے، اور یہ آواز وہاں پہونچ جاتی ہے اور وہ اس کو سن کر پہاڑ کی طرف چلے جاتے ہیں، اور فتح نصیب ہوتی ہے۔

اور اسی طرح ایک واقعہ یہ ہے کہ یہودیوں کا ایک وفد حضرت خالدؓ کی خدمت میں آیا ان کے ہاتھ میں زہر کی ایک شیشی تھی انہوں نے کہا کہ اگر آپ اس زہر کو پی لیں تو ہم ایمان لے آئیں گے تو یہ سن کر حضرت خالدؓ نے بسم اللہ پڑھ کر اس کو پی لیا اور کچھ اثر نہیں ہوا، یہ حضرت خالدؓ کی کرامت تھی اور اس جیسے ہزاروں واقعات ہیں جن کو شمار نہیں کیا جا سکتا، تو چونکہ کرامت کا ثبوت صحابہ اور دوسرے اولیاء اللہ کے واقعات سے ہوتا ہے اور خود قرآن بھی اس کا ناطق ہے، اور بیان کر رہا ہے، اس لئے اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

وَلَمَّا اسْتَدَلَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ الْمُنْكِرَةُ لِكَرَامَةِ الْاَوْلِيَاءِ بِاَنَّهُ لَوْ جَازَ ظُهُوْرُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْاَوْلِيَاءِ لَاشْتَبَهَ بِالْمُعْجِزَةِ فَلَمْ يَتَمَيَّزِ النَّبِيُّ مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ اَىْ ظُهُوْرُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِىْ هُوَ مِنْ اٰحَادِ الْاُمَّةِ مُعْجِزَةً لِلرَّسُوْلِ الَّذِىْ ظَهَرَتْ هٰذِهِ الْكَرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِنْ اُمَّتِهِ لِاَنَّهُ يَظْهَرُ بِهَا اَىْ بِتِلْكَ الْكَرَامَةِ اَنَّهُ وَلِيٌّ وَلَنْ يَكُوْنَ وَلِيًّا اِلَّا وَاَنْ يَكُوْنَ مُحِقًّا فِىْ دِيَانَتِهِ وَدِيَانَتُهُ الْاِقْرَارُ بِالْقَلْبِ وَاللِّسَانِ بِرِسَالَةِ رَسُوْلِهِ مَعَ الطَّاعَةِ لَهُ فِىْ اَوَامِرِهِ وَنَوَاهِيْهِ حَتّٰى لَوِ ادَّعٰى هٰذَا الْوَلِيُّ الْاِسْتِقْلَالَ بِنَفْسِهِ وَعَدَمَ الْمُتَابَعَةِ لَمْ يَكُنْ وَلِيًّا وَلَمْ يَظْهَرْ ذٰلِكَ عَلٰى يَدِهِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْاَمْرَ الْخَارِقَ لِلْعَادَةِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى النَّبِيِّ عليه السلام مُعْجِزَةٌ سَوَاءٌ ظَهَرَ مِنْ قِبَلِهِ اَوْ مِنْ قِبَلِ اٰحَادِ اُمَّتِهِ وَبِالنِّسْبَةِ اِلَى الْوَلِيِّ كَرَامَةٌ لِخُلُوِّهِ عَنْ دَعْوٰى نُبُوَّةِ مَنْ ظَهَرَ ذٰلِكَ مِنْ قِبَلِهِ فَالنَّبِيُّ لَابُدَّ مِنْ عِلْمِهِ بِكَوْنِهِ نَبِيًّا وَمِنْ قَصْدِهِ اِظْهَارَ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ وَمِنْ حُكْمِهِ قَطْعًا بِمُوْجَبِ الْمُعْجِزَاتِ بِخِلَافِ الْوَلِيِّ۔

ترجمہ: اور جب معتزلہ نے جو کرامت اولیاء کے منکر ہیں یہ دلیل پیش کی کہ اگر اولیاء سے خلاف عادت امور کا ظہور ممکن ہو تو وہ معجزہ کے مشابہ ہو جائے پھر نبی اور غیر نبی میں امتیاز نہیں رہے گا، تو مصنفؒ نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ یہ یعنی اس ولی سے جو امت کے افراد میں سے ہے خلاف عادت کا ظہور اس رسول کا معجزہ ہوگا، جس کی امت کے ایک فرد کے لئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے، اس لئے کہ اس کرامت سے یہ معلوم ہوگا

کہ وہ شخص ولی ہے، اور کوئی شخص ولی نہیں ہوسکتا مگر یہ کہ وہ اپنی دیانت میں حق پر ہو، اور اس کی دیانت دل وزبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرنا ہے، اس کے اوامر ونواہی میں اس کی اطاعت کرنے کے ساتھ یہاں تک کہ اگر یہ ولی مستقل بالذات ہونے اور نبی کی پیروی نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگی، اور حاصل یہ ہے کہ خلاف عادت امر نبی کے اعتبار سے معجزہ ہے چاہے اس کی طرف سے ظاہر ہو یا اس کی امت کے افراد کی طرف سے اور ولی کے اعتبار سے کرامت ہے، اس شخص کے نبوت کا دعویٰ کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے جس کی طرف سے یہ (خلاف عادت امر) ظاہر ہوا ہے، تو نبی کا اپنے نبی ہونے کا یقین کرنا اور ان کا خلاف عادت کے اظہار کا ارادہ کرنا اور ان کا قطعی طور پر معجزات کے مقتضیٰ کا فیصلہ کرنا ضروری ہے، برخلاف ولی کے (کہ اس کے لئے کچھ بھی ضروری نہیں ہے)

تشریح: اولیاء اللہ کی جانب سے کرامت کا ظہور امر مشاہد اور یقینی ہے لیکن معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے، اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ کرامت کا یعنی خلاف عادت امر کا بھی ظہور مومن کامل کی جانب سے ہوتا ہے اور معجزہ یعنی خلاف عادت امر کا بھی ظہور مومن کامل کی جانب سے ہوتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ اول نبوت کا دعویٰ نہیں کرتا اور دوسرا نبوت کا دعویٰ کرتا ہے لیکن خلاف عادت امر کے ظہور میں دونوں شریک ہیں لہٰذا کرامت اور معجزہ میں اشتباہ ہوگیا، اور ایسی صورت میں نبی غیر نبی سے ممتاز نہیں رہے گا اور لوگ غیر نبی کو نبی سمجھ کر گمراہ ہوں گے جس سے نبی کی بعثت کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا، ماتنؒ نے معتزلہ کے اس دلیل کے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ دونوں میں یعنی کرامت اور معجزہ میں کبھی بھی اشتباہ نہیں ہوسکتا اس لئے کہ کرامت کا ظہور ولی سے ہوتا ہے، اور کوئی شخص ولی اسی وقت ہوگا جبکہ وہ رسول کا تبع ہو اس لئے اگر وہ خود رسالت کا دعویٰ کرے تو وہ ولی نہ رہے گا بلکہ کافر ہو جائے گا اور پھر اس کے ہاتھ پر کرامت ظاہر نہ ہوگی، بلکہ جو خلاف عادت کام ظاہر ہوگا اس کو مکر اور استدراج کہیں گے اور معجزہ کا ظہور مدعی نبوت سے ہوتا ہے لہٰذا دونوں میں اشتباہ نہیں ہوگا اور کوئی ولی کو نبی نہیں سمجھ سکتا۔

آگے شارحؒ نبی اور ولی میں فرق بیان کرتے ہیں: کہ نبی اور ولی میں تین فرق ہے:

پہلا فرق یہ ہے کہ نبی کو پہلے ہی سے اپنی نبوت کا علم ہونا ضروری ہے، اور ولی کے لئے اپنی ولایت کا علم ضروری نہیں ہے، بہت سے اللہ کے ایسے بندے ہیں جو اپنے آپ کو گنہگار سمجھتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کے یہاں یہ ولی ہیں۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ نبی کا ظہور خوارق کے وقت اس کے اظہار کا قصد وارادہ ضروری ہے یعنی معجزہ کا ظہور نبی کے قصد وارادہ کے بعد ہوتا ہے اور ولی کے لئے اظہار خوارق کا قصد وارادہ ضروری نہیں ہے۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ نبی کا یقینی طور پر معجزات کے مقتضیٰ کا یعنی اپنی سچائی اور نبوت کا فیصلہ کرنا ضروری ہے، اور ولی کے لئے اپنی کرامت کے مقتضیٰ کا یعنی یقینی طور پر اپنی ولایت کا فیصلہ کرنا ضروری نہیں ہے۔

وَأَفْضَلُ الْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا والاحسن ان يقال بَعْدَ الانبياءِ لكِنَّهُ اَرَادَ الْبَعْدِيَّةَ الزَّمَانِيَّةَ وليس

بعد نبينا نبيٌّ مع ذٰلک لا بدَّ من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريدَ كلُّ بشر يُوْجَدُ بَعْدَ نبينا اِنْتَقَضَ بعيسى عليه السلام ولو اُرِيدَ كلُّ بشرٍ يولدُ بَعْدَه لم يُفِدْ التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجودٌ على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريدَ كل بشر يوجد على وجه الارض فى الجملة انتقضَ بعيسى عليه السلام ابوبكر الصدّيق الذى صدَّق النبى عليه السلام فى النبوة من غير تلعثمٍ وفى المعراج بلا تردد ثُمَّ عُمَرُ الْفَارُوْقُ اَلَّذِىْ فَرَّقَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فِىْ الْقَضَايَا وَالْخُصُوْمَاتِ ثُمَّ عُثْمَانُ ذُو النُّوْرَيْنِ لِاَنَّ النَّبِىَّ ﷺ زَوَّجَهُ رُقَيَّةَ وَلَمَّامَاتَتْ رُقَيَّةُ زَوَّجَهُ اُمَّ كُلْثُوْمٍ وَلَمَّامَاتَتْ قَالَ لَوْ كَانَتْ عِنْدِىْ ثَالِثَةٌ لَزَوَّجْتُكَهَا ثُمَّ عَلِىُّ الْمُرْتَضٰى مِنْ عِبَادِ اللّٰهِ وَخُلَّصِ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلٰى هٰذَا وَجَدْنَا السَّلَفَ وَالظَّاهِرُ اَنَّهُ لَوْلَمْ يَكُنْ لَهُمْ دَلِيْلٌ عَلٰى ذٰلِكَ لَمَاحَكَمُوْا بِذٰلِكَ وَاَمَّا نَحْنُ فَقَدْ وَجَدْنَا دَلَائِلَ الْجَانِبَيْنِ مُتَعَارِضَةً وَلَمْ نَجِدْ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِهٖ شَيْءٌ مِنَ الْاَعْمَالِ اَوْيَكُوْنُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ مُخِلًّا بِشَيْءٍ مِنَ الْوَاجِبَاتِ وَكَانَ السَّلَفُ كَانُوْا مُتَوَقِّفِيْنَ فِىْ تَفْضِيْلِ عُثْمَانَؓ حَيْثُ جَعَلُوْا مِنْ عَلَامَاتِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ تَفْضِيْلَ الشَّيْخَيْنِ وَمُحَبَّةَ الْخَتَنَيْنِ وَالْاِنْصَافُ اَنَّهُ اِنْ اُرِيْدَ بِالْاَفْضَلِيَّةِ كَثْرَةُ الثَّوَابِ فَلِلتَّوَقُّفِ جِهَةٌ وَاِنْ اُرِيْدَ كَثْرَةُ مَايَعُدُّهُ ذَوُالْعُقُوْلِ مِنَ الْفَضَائِلِ فَلَا.

ترجمہ: اور ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں میں سب سے افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ بعد الانبیاء کہا جائے لیکن مصنفؒ نے بعدیت زمانی کو مراد لیا ہے اور ہمارے نبی کے بعد کوئی نبی نہیں ہے، اس کے باوجود عیسیٰ علیہ السلام کو خاص کرنا ضروری ہے اس لئے کہ اگر یہ مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو ہمارے نبی کے بعد موجود ہوگا تو عیسیٰ سے اعتراض وارد ہوگا، اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو ہمارے نبی کے بعد پیدا ہوگا، تو صحابہ سے افضل ہونے کا فائدہ نہ دے گا اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو روئے زمین پر موجود ہے تو تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں سے افضل ہونے کا فائدہ نہ دے گا، اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو فی الجملہ روئے زمین پر موجود ہو تو عیسیٰ کے ذریعہ اعتراض وارد ہوگا۔ ابوبکر صدیقؓ ہیں جنہوں نے نبوت کے بارے میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں بغیر تردد کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی، پھر عمر فاروقؓ ہیں جنہوں نے قضایا اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا، پھر عثمان ذوالنورینؓ ہیں اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی رقیہ کو ان کی زوجیت میں دیا، اور جب وہ انتقال کر گئیں تو دوسری صاحبزادی ام کلثوم

کو ان کے نکاح میں دیا، اور جب ان کا بھی انتقال ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی تیسری لڑکی ہوتی تو اس کو بھی تمہارے نکاح میں دے دیتا پھر علیؓ ہیں جو اللہ کے بندوں اور رسول اللہ کے اصحاب میں برگزیدہ ہیں، اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا اور ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ اس کا فیصلہ نہ کرتے، اور بہر حال ہم تو ہم نے جانبین کے دلائل کو متعارض پایا، اور اس مسئلہ کو ایسا نہیں پایا کہ اس سے کسی عمل کا تعلق ہو، اور اس بارے میں توقف کسی واجب میں مخل ہو، اور گویا کہ سلف حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دینے میں توقف کرتے تھے، چنانچہ انہوں نے اہل سنت والجماعت کی علامات میں سے بنایا شیخین کو سب سے افضل سمجھنا اور حضور ﷺ کے دونوں داماد سے محبت کرنا، اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرت ثواب مراد ہو تو توقف کی وجہ ہے اور اگر ان چیزیں کی کثرت مراد ہو جس کو اہل عقل فضائل اور کمالات میں سے شمار کرتے ہیں، تو توقف کی کوئی وجہ نہیں۔

تشــــریــــح: اہل سنت والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دوسرے تمام لوگوں کے مقابلہ میں خلفاء راشدین افضل ہیں، اور پھر ان میں بھی ترتیب ہے جو معروف ومشہور ہے جس کو ماتنؒ نے بیان بھی کر دیا ہے۔

اشــــکــــال: مصنفؒ کی عبارت میں خامی ہے اس لئے کہ اس جیسے مقامات میں علماء لفظ بعدیت کو بعدیت مرتبی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں **افضل الانبیاء بعد نبینا ابراھیم، والفضل الکتب بعد القرآن التوراۃ،** یعنی ہمارے نبی کے بعد سب سے اونچا مرتبہ حضرت ابراہیم کا ہے، اور قرآن کے بعد سب سے اونچا درجہ تورات کا ہے، لہٰذا مصنفؒ کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہمارے نبی کا درجہ تمام لوگوں سے حتیٰ کہ انبیاء سے اونچا ہے، اور خلفاء راشدین کا درجہ ہمارے نبی کے بعد ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ ان کا درجہ دیگر انبیاء سے بھی اونچا ہے، اس لئے شارحؒ فرماتے ہیں کہ **بعد نبینا** کہنے کے بجائے **بعد الانبیاء** کہنا زیادہ مناسب تھا تا کہ خلفاء راشدین کا درجہ دیگر انبیاء سے اونچا ہونا لازم نہ آئے، اور پھر آگے شارحؒ اس مذکورہ اشکال کا حل بھی پیش کرتے ہیں کہ اگر اس بعدیت سے بعدیت زمانی مراد لی جائے، تو پھر کوئی اشکال نہیں ہوگا اس لئے کہ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد جتنے بھی لوگ ہیں سب سے افضل خلفاء راشدین ہیں۔ تو اس صورت میں خلفاء کا دیگر انبیاء سے افضل ہونا لازم نہیں آئے گا، ہاں اگر بعدیت سے بعدیت ماضیہ مراد لی جائے تب اشکال ہوگا، لیکن بعدیت زمانی مراد لینے سے بھی پورے طور سے اشکال حل نہیں ہوگا، اس لئے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہمارے نبی کے زمانے کے بعد بھی چوتھے آسمان پر زندہ موجود ہیں آئندہ زمانہ میں آئیں گے، لہٰذا خلفاء کا ان سے افضل ہونا لازم آتا ہے، لہٰذا اشکال بحالہ باقی رہا، اس لئے مصنفؒ کو یہ کہنا چاہئے تھا کہ ہمارے نبی کے زمانہ کے بعد عیسیٰ علیہ السلام کے علاوہ باقی تمام انسانوں سے افضل خلفاء راشدین ہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم ان کو خاص کر لیں گے، اور ان کو مستثنیٰ کر کے کہتے ہیں لہٰذا اب عبارت پر کوئی اشکال نہیں رہا، پھر ہر خلیفہ کے نام کے آگے جو القاب لگے ہیں ان کی وجہ شارحؒ بیان کرتے ہیں جو کہ بالکل ظاہر ومعروف ہے۔

اور خلفاء راشدین کے درمیان افضلیت کے بارے میں ہم نے جو ترتیب بیان کی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ بیان کرتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں یہ کہتے تھے کہ افضل الامۃ ابوبکر ثم عمر ثم عثمان ثم علی اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو کوئی نکیر نہیں کی اور اسی طرح خود حضرت علیؓ کا قول ہے کہ انہوں نے فرمایا افضل الامۃ ابوبکر ثم عمر ثم عثمان ثم انا پھر شارحؒ بیان کرتے ہیں کہ اسلاف خلفاء راشدین کے درمیان جس ترتیب کے قائل ہیں ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو فضیلت کے اعتبار سے یہ ترتیب بیان نہ کرتے۔

اب اس کے بعد شارحؒ اپنا نظریہ بیان کرتے ہیں، کہ افضلیت عثمان وعلی کے بارے میں توقف اور سکوت ہی زیادہ مناسب ہے اول اس لئے کہ اس بارے میں شیعہ اور اہل سنت کے جو دلائل ہیں وہ ایک دوسرے کے متعارض ہیں اس لئے کسی کی بات کا یقین نہیں کیا جا سکتا، دوم اس لئے کہ یہ مسئلہ اعتقادی ہے عملی نہیں ہے، اور اعتقادیات میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین مطلوب ہے، سوم اس لئے کہ اس بارے میں سکوت اور توقف کسی واجب شرعی میں مخل نہیں ہے، لیکن شارحؒ سے اس سلسلہ میں لغزش ہوگئی ہے، کیونکہ یہ روافض کی ترجمانی ہے، لہٰذا شارحؒ کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عثمان غنیؓ کی افضلیت پر اہل سنت کے دلائل احادیث صحیحہ ہیں اور افضلیت علی پر شیعہ کے دلائل یا تو احادیث موضوعہ ہیں یا ایسی احادیث ہیں جن کی دلالت افضلیت علی پر غیر واضح ہے، دوسرے اس لئے کہ یہ کہنا کہ اعتقادیات میں ظن کافی نہیں مطلقاً صحیح نہیں ہے، بلکہ جن عقائد میں یقین مطلوب ہے جیسے توحید ورسالت وغیرہ اس میں ظن کافی نہیں ہے، لیکن جن عقائد کا ثبوت ہی دلیل ظنی سے ہے انہیں ظنی طور پر ہی تسلیم کرنا واجب اور ضروری ہے، جیسے قبر وحشر کی تفصیلات، تیسرے اس لئے کہ افضلیت عثمان کو تسلیم کرنے کی صورت میں مذہب شیعہ کی تردید ہوتی ہے اور یہ شرعاً واجب اور ضروری ہے۔

قوله وكان السلف الخ اسلاف نے فرمایا کہ اہل سنت والجماعت کی تین علامت ہے: (۱) شیخین کو یعنی ابوبکر وعمر کو تمام صحابہ سے افضل سمجھنا، (۲) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں داماد یعنی عثمان غنیؓ وحضرت علیؓ سے محبت کرنا، (۳) مسح علی الخفین کو جائز سمجھنا۔ شارحؒ نے اس سے یہ سمجھا کہ اسلاف افضلیت عثمان کو ضروری نہیں سمجھتے تھے، بلکہ اس مسئلہ میں توقف ہی کو ترجیح دیتے تھے، لیکن شارحؒ کا یہ سمجھنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اہل سنت اور شیعہ کے درمیان اصل اختلاف اس میں نہیں کہ حضرت عثمان وعلی میں کون افضل ہے؟ بلکہ اصل اختلاف اس میں ہے کہ حضرت ابوبکرؓ حضرت علیؓ سے افضل ہیں یا نہیں تو اسلاف نے اس مسئلہ میں توقف اور سکوت اختیار نہیں کیا بلکہ صاف کہا کہ شیخین کو یعنی صرف حضرت ابوبکرؓ کو نہیں بلکہ حضرت عمرؓ کو بھی حضرت علیؓ سے افضل سمجھنا ضروری ہے، اور پھر آخر میں شارحؒ خود ہی انصاف کرتے ہیں کہ اگر افضلیت سے مراد کثرت ثواب لیں تو پھر توقف کرنا چاہئے اس لئے کہ یہ کسی کو معلوم نہیں ہے کہ کس کو ثواب زیادہ ملا ہے اور کس کو کم؟ لیکن اگر یہ مراد لیں کہ کس کے فضائل اور کمالات زیادہ ہیں تو اس میں توقف کی کوئی ضرورت نہیں اس لئے کہ یہ بالکل واضح ہے کہ حضرت علیؓ کے کمالات وفضائل حضرت عثمانؓ کے مقابلہ میں زیادہ ہیں۔ اس جملہ کی وجہ سے بعض لوگوں نے شارحؒ پر اعتراض کیا کہ اس میں شیعیت کی بو آتی ہے لیکن اس کا

جواب دیا گیا کہ حضرت علیؓ کے فضائل وکمالات کا قائل ہونا شیعیت نہیں ہے۔

وَخِلَافَتُهُمْ اَیْ نِیَابَتُهُمْ عَنِ الرَّسُوْلِ فِیْ اِقَامَةِ الدِّیْنِ بِحَیْثُ یَجِبُ عَلٰی کَافَّةِ الْاُمَمِ الْاِتِّبَاعُ عَلٰی هٰذَا التَّرْتِیْبِ اَیْضًا یَعْنِیْ اَنَّ الْخِلَافَةَ بَعْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ لِاَبِیْ بَکْرٍؓ ثُمَّ لِعُمَرَؓ ثُمَّ لِعُثْمَانَ ثُمَّ لِعَلِیٍّؓ وَذٰلِکَ لِاَنَّ الصَّحَابَةَ قَدِ اجْتَمَعُوْا یَوْمَ تُوُفِّیَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِیْ سَقِیْفَةِ بَنِیْ سَاعِدَةَ وَاسْتَقَرَّ رَاْیُهُمْ بَعْدَ الْمُشَاوَرَةِ وَالْمُنَازَعَةِ عَلٰی خِلَافَةِ اَبِیْ بَکْرٍؓ فَاَجْمَعُوْا عَلٰی ذٰلِکَ وَبَایَعَهُ عَلِیٌّؓ عَلٰی رُؤُسِ الْاَشْهَادِ بَعْدَ تَوَقُّفٍ کَانَ مِنْهُ وَلَوْ لَمْ تَکُنِ الْخِلَافَةُ حَقًّا لَهٗ لَمَا اتَّفَقَ عَلَیْهِ الصَّحَابَةُ وَلَنَازَعَهُ عَلِیٌّؓ کَمَا نَازَعَ مُعَاوِیَةُؓ وَلَاحْتَجَّ عَلَیْهِمْ لَوْ کَانَ فِیْ حَقِّهٖ نَصٌّ کَمَا زَعَمَتِ الشِّیْعَةُ وَکَیْفَ یُتَصَوَّرُ فِیْ حَقِّ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ الْاِتِّفَاقُ عَلَی الْبَاطِلِ وَتَرْکُ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ الْوَارِدِ ثُمَّ اَنَّ اَبَا بَکْرٍؓ لَمَّا یَئِسَ مِنْ حَیٰوتِهٖ دَعَا عُثْمَانَؓ وَاَمْلٰی عَلَیْهِ کِتَابَ عَهْدِهٖ لِعُمَرَؓ فَلَمَّا کَتَبَ خَتَمَ الصَّحِیْفَةَ وَاَخْرَجَهَا اِلَی النَّاسِ وَاَمَرَهُمْ اَنْ یُّبَایِعُوْا لِمَنْ فِی الصَّحِیْفَةِ فَبَایَعُوْا حَتّٰی مَرَّتْ بِعَلِیٍّؓ فَقَالَ بَایَعْنَا لِمَنْ فِیْهَا وَاِنْ کَانَ عُمَرُؓ وَبِالْجُمْلَةِ وَقَعَ الْاِتِّفَاقُ عَلٰی خِلَافَتِهٖ ثُمَّ اسْتُشْهِدَ عُمَرُؓ وَتَرَکَ الْخِلَافَةَ شُوْرٰی بَیْنَ سِتَّةٍ عُثْمَانُ وَعَلِیٌّ وَعَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ وَطَلْحَةُ وَزُبَیْرٌ وَسَعْدُ ابْنُ اَبِیْ وَقَّاصٍ ثُمَّ فَوَّضَ الْاَمْرَ خَمْسَتُهُمْ اِلٰی عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ وَرَضُوْا بِحُکْمِهٖ فَاخْتَارَ عُثْمَانَؓ وَبَایَعَهٗ بِمَحْضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ فَبَایَعُوْهُ وَانْقَادُوْا لِاَوَامِرِهٖ وَصَلُّوْا مَعَهُ الْجُمَعَ وَالْاَعْیَادَ فَکَانَ اِجْمَاعًا ثُمَّ اسْتُشْهِدَ وَتَرَکَ الْاَمْرَ مُهْمَلًا فَاجْتَمَعَ کِبَارُ الْمُهَاجِرِیْنَ وَالْاَنْصَارِ عَلٰی عَلِیٍّؓ وَالْتَمَسُوْا مِنْهُ قَبُوْلَ الْخِلَافَةِ وَبَایَعُوْهُ لِمَا کَانَ اَفْضَلَ اَهْلِ عَصْرِهٖ وَاَوْلٰهُمْ بِالْخِلَافَةِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْمُخَالَفَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ لَمْ یَکُنْ مِنْ نِزَاعٍ فِیْ خِلَافَتِهٖ بَلْ عَنْ خَطَاءٍ فِی الْاِجْتِهَادِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْاِخْتِلَافِ بَیْنَ الشِّیْعَةِ وَاَهْلِ السُّنَّةِ فِیْ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةِ وَادِّعَاءُ کُلٍّ مِنَ الْفَرِیْقَیْنِ النَّصَّ فِیْ بَابِ الْاِمَامَةِ وَاِیْرَادُ الْاَسْوِلَةِ وَالْاَجْوِبَةِ مِنَ الْجَانِبَیْنِ فَمَذْکُوْرٌ فِی الْمُطَوَّلَاتِ۔

ترجمہ: اوران کی خلافت یعنی ان کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا نائب ہونا اقامت دین کے سلسلہ میں اس طرح کہ تمام امت پران کی اتباع واجب ہے، اسی ترتیب پر ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلافت ابوبکرؓ کی ہے، پھر حضرت عمرؓ کی ہے پھر عثمانؓ کی، پھر علیؓ کی ہے، اور یہ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے دن صحابہ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے اور باہمی مشورہ اور تو تو میں میں کے بعد ابوبکرؓ کی خلافت پران کی رائے جم گئی، پس سب نے اسی پر اجماع کرلیا، اور تھوڑے توقف کے بعد حضرت علیؓ نے بھی مجمع عام میں ان سے بیعت کرلی،

اور اگر خلافت ان کا حق نہ ہوتی تو صحابہ اس پر اتفاق نہ کرتے، اور حضرت علیؓ ضرور ان سے لڑائی کرتے جس طرح حضرت معاویہؓ سے لڑائی کیا تھا، اور اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوتی جیسا کہ شیعہ کہتے ہیں تو حضرت علیؓ ضرور صحابہ پر حجت قائم کرتے، اور بھلا صحابہ کے بارے میں باطل پر اتفاق کا اور وارد ہونے والی نص پر عمل ترک کرنے کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے؟ پھر ابو بکرؓ جب اپنی زندگی سے مایوس ہو گئے تو انہوں نے حضرت عثمانؓ کو بلایا اور ان سے اپنا عہد نامہ لکھوایا پھر جب لکھ چکے تو اس صحیفہ کو مہر بند کیا اور اس کو لوگوں کے سامنے پیش کیا، اور ان کو حکم دیا کہ اس صحیفہ میں جس کا نام ہے اس کے لئے بیعت کرو، تو صحابہ نے بیعت کی یہاں تک کہ حضرت علیؓ کے پاس پہونچا تو انہوں نے کہا کہ ہم نے اس شخص کے لئے بیعت کی جو اس میں ہے، اگر چہ وہ عمر ہی ہوں اور بہر حال حضرت عمرؓ کی خلافت پر اتفاق ہو گیا۔ پھر حضرت عمرؓ شہید کردیئے گئے، اور مسئلہ خلافت کو چھ آدمیوں کے یعنی حضرت عثمان، علی، عبد الرحمٰن بن عوف، طلحہ، زبیر وسعد بن وقاص رضی اللہ عنہم کے باہمی مشورہ پر چھوڑ گئے پھر ان میں سے پانچ نے معاملہ عبد الرحمٰن بن عوف کے سپرد کر دیا، اور ان کے فیصلہ پر راضی ہو گئے، تو انہوں نے حضرت عثمانؓ کو منتخب کیا، اور صحابہ کی ایک مجلس میں ان سے بیعت کی پھر دوسرے لوگوں نے ان سے بیعت کی، اور ان کے اوامر کی فرماں برداری کی، اور ان کے ساتھ جمعہ وعیدین کی نمازیں پڑھیں، تو اجماع ہو گیا، پھر وہ شہید ہو گئے، اور معاملہ بغیر طے کئے چھوڑ گئے تو بڑے بڑے مہاجرین وانصار نے حضرت علیؓ پر اتفاق کیا، اور ان سے منصب خلافت قبول کرنے کی درخواست کی، اور ان سے بیعت کی، کیونکہ وہ اپنے ہمعصروں میں افضل اور خلافت کے زیادہ حقدار تھے، اور (حضرت علیؓ وحضرت معاویہ کے درمیان) جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئیں ہیں وہ خلافت کے مسئلہ میں اختلاف کی وجہ سے نہیں بلکہ اجتہادی غلطی کی وجہ سے ہوئیں، اور اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل سنت کے درمیان جو اختلاف ہوا، اور امامت کے باب میں فریقین میں سے ہر ایک کا نص کا دعویٰ کرنا اور جانبین سے سوال وجواب کا پیش کرنا تو یہ سب بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

تشریح: اور صحابہ کی خلافت بھی اسی ترتیب پر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے پہلے استحقاق حضرت ابوبکرؓ کا ہے اور خلافت کے لئے ان کا انتخاب کیسے ہوا؟ شارحؒ نے اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد تجہیز وتکفین سے پہلے سقیفہ بنی ساعدہ میں صحابہ کا مشورہ ہوا اور انصار نے یہ طے کیا کہ خلیفہ انصار میں سے سعد بن عبادہ ہوں گے جب اس کی خبر حضرت ابوبکر صدیقؓ کو ملی تو حضرت عمرؓ کو لے کر وہاں پہونچے اور یہ کہا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا ہے کہ الائمة من قریش یعنی خلیفہ اور امام قریش سے ہوگا، تو انصار نے کہا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمادیا ہے تو ہم مانتے ہیں کہ خلیفہ قریش سے ہوگا لیکن وزیر انصار میں سے ہوگا، اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے بارے میں کہا کہ ان کو خلیفہ بنایا جائے تو حضرت عمرؓ نے کہا کہ جس کو خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی میں نماز میں امام بنادیا ہے اس

کے موجود رہتے ہوئے کس کو حق ہے کہ وہ امام بنے؟ تو صحابہ نے قبول کرلیا اور سب نے بیعت کی اور اس طرح حضرت ابوبکرؓ خلیفہ مقرر ہوگئے۔ اور جو یہ مشہور ہے کہ حضرت علیؓ نے بیعت نہیں کی یہ غلط ہے، اصل بات یہ ہے کہ آپ نے بیعت کرنے میں تاخیر کی، اور تاخیر کی وجہ بیان کرنے میں مختلف اقوال ہیں، بعض نے یہ کہا کہ حضرت علیؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غسل وتجہیز وتکفین وغیرہ میں مشغول تھے اس لئے اس وقت ان کو بیعت کا موقع نہیں ملا اس لئے آپ نے بعد میں لوگوں کے ساتھ علانیہ بیعت کی، اور بعض نے کہا کہ تاخیر کی وجہ یہ تھی کہ آپ رنج وغم اور حضرت فاطمہ کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے بعد میں بیعت کی، بعض نے یہ کہا کہ آپ نے پہلے بیعت کی تھی لیکن لوگوں کو اس کا علم نہیں ہوسکا تو پھر دوبارہ آپ نے مجمع عام کے سامنے بیعت کی۔

اور پھر جب حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنی زندگی سے مایوس ہوگئے تو آپ نے حضرت عثمانؓ کو بلوا کر ایک تحریر لکھوائی اور اس کو مہر بند کرکے لوگوں کے سامنے پیش کیا اور یہ کہا کہ اس تحریر میں جس کا نام ہے اس کو خلیفہ مان لیا جائے تو تمام صحابہ نے اس کو قبول کیا، اور اس طرح حضرت عمرؓ کی خلافت پر صحابہ کا اجماع ہوگیا، اور پھر جب حضرت عمرؓ شہید کئے گئے، اور اپنی زندگی سے مایوس ہوگئے، تو آپ نے خلافت کے مسئلہ کو چھ آدمیوں کے درمیان چھوڑ دیا، کہ یہ جس کو خلیفہ مان لیں وہی خلیفہ ہے، اور پھر ان کا اتفاق ہوا حضرت عثمانؓ کی خلافت پر، اور پھر اس کے بعد انصار ومہاجرین میں سے اجل صحابہ نے حضرت علیؓ کی خلافت پر اتفاق کیا اور ان کو خلیفہ بنایا۔

اور حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان جو لڑائی ہوئی جس کو جنگ جمل وجنگ صفین سے یاد کیا جاتا ہے، وہ خلافت کے بارے میں نہیں تھی بلکہ اجتہادی غلطی کی وجہ سے اس بات میں تھی کہ حضرت علیؓ کا خیال یہ تھا کہ قاتلین عثمانؓ سے فوری قصاص نہ لیا جائے کیونکہ بغاوت کا اندیشہ ہے اس لئے کہ اس وقت انہی کا غلبہ ہے بلکہ بعد میں جب خلافت کو استحکام حاصل ہو جائے تب قصاص لیا جائے اور حضرت معاویہؓ کا جس میں حضرت عائشہؓ بھی تھیں یہ خیال تھا کہ فوراً قصاص لیا جائے تاکہ عوام الناس کو اکابر پر ظلم وستم کرنے کی جرأت نہ ہو۔

وَالْخِلَافَةُ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وَإِمَارَةٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْخِلَافَةُ بَعْدِيْ ثَلٰثِيْنَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيْرُ بَعْدَهَا مُلْكًا عَضُوْضًا وَقَدِ اسْتُشْهِدَ عَلِيٌّ عَلٰى رَأْسِ ثَلٰثِيْنَ سَنَةً مِنْ وَفَاتِ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمُعَاوِيَةُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ وَمَنْ بَعْدَهُ لَا يَكُوْنُوْنَ خُلَفَاءَ بَلْ مُلُوْكًا وَاُمَرَاءَ وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ اَهْلَ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْاُمَّةِ قَدْ كَانُوْا مُتَّفِقِيْنَ عَلٰى خِلَافَةِ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَبَعْضِ الْمَرْوَانِيَّةِ كَعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيْزِ مَثَلًا وَلَعَلَّ الْمُرَادَ اَنَّ الْخِلَافَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِيْ لَا يَشُوْبُهَا شَيْءٌ مِنَ الْمُخَالَفَةِ وَمَيْلٌ عَنِ الْمُتَابَعَةِ تَكُوْنُ ثَلٰثِيْنَ سَنَةً وَبَعْدَهَا قَدْ تَكُوْنُ وَقَدْ لَا تَكُوْنُ ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰى اَنَّ نَصْبَ الْاِمَامِ وَاجِبٌ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اَنَّهُ يَجِبُ عَلَى اللّٰهِ اَوْ عَلَى الْخَلْقِ بِدَلِيْلٍ سَمْعِيٍّ اَوْ عَقْلِيٍّ وَالْمَذْهَبُ اَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْخَلْقِ سَمْعًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِهِ

فَقَدْمَاتَ مِيْتَةً جَاهِلِيَّةً وَلِاَنَّ الْاُمَّةَ قَدْ جَعَلُوْا اَهَمَّ الْمُهِمَّاتِ بَعْدَ وَفَاتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَصْبَ الْاِمَامِ حَتّٰى قَدَّمُوْهُ عَلَى الدَّفْنِ وَكَذَا بَعْدَ مَوْتِ كُلِّ اِمَامٍ وَلِاَنَّ كَثِيْرًا مِنَ الْوَاجِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ كَمَا اَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهِ۔

ترجمہ: اور خلافت تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرے بعد خلافت تیس سال تک رہے گی، پھر اس کے بعد ظالم سلطنت ہوگی اور حضرت علیؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال پورا ہونے پر شہید ہو گئے، پھر تو معاویہؓ اور ان کے بعد کے حضرات خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے، اور یہ کہنا مشکل ہے، اس لئے کہ امت کے ارباب حل وعقد خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیہ مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خلافت پر متفق تھے، اور شاید حدیث کا مطلب یہ ہے کہ وہ کامل خلافت جس میں (قانون اسلامی کی) مخالفت اور اتباع شریعت سے اعراض کی کچھ بھی آمیزش نہ ہو تیس سال تک رہے گی، اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔ پھر اس بات پر اجماع ہے کہ امام (اور خلیفہ) مقرر کرنا واجب ہے، اور اختلاف صرف اس میں ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر، دلیل سمعی سے واجب ہے یا دلیل عقلی سے، اور (اہل حق کا) مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر واجب ہے دلیل سمعی سے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص اس حال میں مرا کہ اسے اپنے زمانہ کے امام اور خلیفہ کا پتہ ہی نہیں وہ جاہلیت کی موت مرا، اور اس لئے کہ امت نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد سب سے اہم کام امام اور خلیفہ مقرر کرنے کو قرار دیا، حتی کہ اس کو تدفین پر بھی مقدم کیا، اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد (اس کی تدفین سے پہلے دوسرا خلیفہ منتخب کیا) اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں (جو اس کے بغیر انجام ہی نہیں پا سکتے) جیسا کہ ماتنؒ نے اپنے اگلے قول میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

تشریح: خلافت اس کو کہتے ہیں جو نبی کے طریقہ پر قائم کی جائے، اہل سنت کا نظریہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشین گوئی کے مطابق خلافت راشدہ صرف تیس سال تک رہی ہے، جو حضرت علیؓ کی شہادت پر تقریباً پوری ہوگئی، لہٰذا اس کے بعد کے حضرات جیسے حضرت معاویہؓ وغیرہ خلیفہ نہ کہے جائیں گے، بلکہ بادشاہ اور امیر کہا جائے گا۔ لیکن حقیقت میں تیس سال اس وقت پورے ہوتے ہیں جبکہ حضرت حسن بن علیؓ چھ ماہ خلیفہ رہنے کے بعد حضرت معاویہؓ کے حق میں دست بردار ہو گئے، اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کا زمانہ دو سال تین ماہ ہے اور حضرت عمرؓ کا زمانہ خلافت دس سال چھ ماہ ہے، اور حضرت عثمانؓ کا زمانہ خلافت بارہ سال اور حضرت علیؓ کا زمانہ خلافت چار سال نو ماہ ہے، کل مجموعہ انتیس سال چھ ماہ ہوا، اس کے بعد جب حضرت حسنؓ کی خلافت کا چھ ماہ شامل کر لیا جائے تو تیس سال مکمل ہو جاتے ہیں، لیکن صرف حضرت علیؓ کی شہادت پر تیس سال پورے نہیں ہوتے بلکہ چھ ماہ باقی رہ جاتا ہے۔

قولہ وھٰذا مشکل: اشکال یہ ہے کہ حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے تیس سال کے بعد کوئی شخص خلیفہ نہیں کہلائے گا حالانکہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خلافت پر امت متفق ہے؟ تو شارحؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اکمل اور کامل خلافت جس میں قانون اسلام کی خلاف ورزی اور اتباع شریعت سے اعراض کی کچھ بھی ملاوٹ نہ ہو وہ صرف تیس سال تک رہے گی، لہٰذا اس کے بعد بھی خلافت ہوسکتی ہے لیکن وہ کامل نہیں ہوگی، یا حدیث کا یہ مطلب ہے کہ متواتر اور مسلسل خلافت صرف تیس سال تک رہے گی، پھر تسلسل ٹوٹ جائے گا لہٰذا کبھی ایسی خلافت ہوگی اور کبھی نہیں ہوگی، لہٰذا اب عمر بن عبدالعزیزؒ کی خلافت سے حدیث پر کوئی اشکال وارد نہیں ہوگا۔

قولہ ثم الاجماع علی ان نصب الامام واجب الخ نبی کریم ﷺ کی خلافت جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی ایسے شخص کو متعین کرنا جو اقامت دین کے نظام کو باقی رکھ سکے، یہ خلافت خلفاء راشدین کیلئے ثابت ہے، اور ان کے بعد دوسروں کیلئے بھی ثابت ہے۔

پھر اہل سنت اور معتزلہ اور شیعہ تینوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ امام اور خلیفہ کا مقرر کرنا واجب اور ضروری ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جب موقوف واجب ہوتا ہے، تو موقوف علیہ بھی واجب ہوتا ہے لہٰذا جب اقامت دین واجب ہے، تو اس کے لئے امام کا مقرر کرنا بھی واجب ہوگا، اب رہا یہ کہ امام کو کون مقرر کرے؟ تو اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ لوگوں کے ذمہ ہے کہ وہ جس کو اچھا سمجھیں اس کو امام مقرر کرلیں، جس طرح کہ نماز کے امام کا مقرر کرنا مقتدیوں کے ذمہ ہے، اور شیعہ حضرات یہ کہتے ہیں کہ امام کا مقرر کرنا اللہ پر واجب ہے، اور رہا یہ کہ امام کا جو مقرر کرنا شرعاً واجب ہے، یہ وجوب کیسا ہے؟ عقلاً ہے یا شرعاً تو ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ لوگوں پر امام کا مقرر کرنا شرعاً واجب ہے۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص مرگیا اور وہ اپنے زمانہ کے امام کو نہ جان سکا تو وہ جاہلیت والی موت مرا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ صحابہ نے بالاتفاق نبی ﷺ کی وفات کے بعد تجہیز و تکفین سے پہلے امام کے مقرر ہوجانے کو ضروری سمجھا ہے اور اسی طرح ہر امام کی وفات کے بعد ضروری ہے کہ پہلے کوئی دوسرا امام مقرر کرلیا جائے تب اس کو دفن کیا جائے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ بہت سے واجبات ایسے ہیں جن کا قائم کرنا امام پر موقوف ہے جیسے کہ احکام شرعیہ کا اجراء کرنا، اور حدود کا قائم کرنا، جمعہ و عیدین کی نمازوں کا انتظام کرنا وغیرہ، اور قاعدہ یہ ہے کہ واجب جن چیزوں پر موقوف ہوتا ہے وہ بھی واجب ہوتا ہے، لہٰذا امام کا مقرر کرنا شرعاً واجب ہوگا۔

اور معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ عقلاً واجب ہے کیونکہ ہر جماعت کو ایک ایسی طاقت کی ضرورت ہوتی ہے جو لوگوں کے جھگڑوں کو چکائے اور ملک میں امن و امان قائم کرے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ عقلاً اور شرعاً دونوں طرح امام کا مقرر کرنا واجب ہے۔

وَالْمُسْلِمُوْنَ لَابُدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ يَقُوْمُ بِتَنْفِيْذِ أَحْكَامِهِمْ وَإِقَامَةِ حُدُوْدِهِمْ وَسَدِّ ثُغُوْرِهِمْ وَتَجْهِيْزِ جُيُوْشِهِمْ وَأَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ وَقَهْرِ الْمُتَغَلِّبَةِ وَالْمُتَلَصِّصَةِ وَقُطَّاعِ الطَّرِيْقِ وَإِقَامَةِ الْجُمَعِ وَالْأَعْيَادِ وَقَطْعِ الْمُنَازَعَاتِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْعِبَادِ وَقَبُوْلِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلٰى

الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها احاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو الامر المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة تنقضي دون دور الامامة بناء على ان الامامة اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده من القوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما الخلفاء العباسية فالامر مشكل.

ترجمه: اور مسلمانوں کے لئے کوئی امام ہونا ضروری ہے جو ان پر احکام شریعت نافذ کرے اور ان پر حدود قائم کرے، اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے، اور ان کا لشکر تیار کرے، اور ان سے صدقات وصول کرے اور ظالموں، غاصبوں اور چوروں اور ڈاکوؤں کو مغلوب کرے، اور جمعہ وعیدین کی نمازوں کا انتظام کرے، اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کا خاتمہ کرے، اور حقوق پر قائم کی جانے والی شہادتوں کو قبول کرے، اور ان نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی شادی کرے جن کا کوئی ولی نہ ہو، اور اموال غنیمت تقسیم کرے، اور ان کے علاوہ وہ سارے کام (انجام دے) جنہیں امت کے عام افراد نہیں سنبھال سکتے، پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت اور طاقت والے شخص کو کافی سمجھ لینا کیوں جائز نہیں ہے، اور ایسا شخص مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے جس کو (تمام بلاد اسلامیہ پر) ریاست عامہ حاصل ہو، ہم جواب دیں گے اس لئے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا جو دین ودنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے، جیسا کہ ہم اپنے اس زمانے میں مشاہدہ کر رہے ہیں (کہ مسلمان حکمراں آپس میں دست وگریباں ہیں) پھر اگر یہ کہا جائے کہ ایسے شخص کو کافی سمجھ لیا جائے جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو خواہ وہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط مثلاً قریشی ہونے کے ساتھ متصف ہو) یا غیر امام ہو اس لئے کہ (دین ودنیا کے) کاموں کا انتظام اس سے ہو جائے گا جیسا کہ مسلمان ترک بادشاہوں کے زمانہ میں تھا، ہم جواب دیں گے کہ دنیوی امور کا کچھ انتظام (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت،

اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ کا کام) تو ہو جائے گا مگر دین کے کام (مثلاً جمعہ وعیدین کی نمازیں قائم کرنے وغیرہ) میں خلل پڑے گا، (کیوں کہ ان کاموں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے) حالانکہ یہی یعنی امور دین کا انتظام ہی امام مقرر کرنے سے اہم مقصود ہے، پھر اگر کہا جائے کہ اس بات کی بناء پر جو ذکر کی گئی کہ مدت خلافت تیس سال ہے خلفاء راشدین کے بعد زمانہ امام سے خالی ہوگا تو پوری امت گنہگار رہوگی، اور ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی، ہم جواب دیں گے کہ پہلے گذر چکا ہے کہ خلافت کاملہ مراد ہے، اور اگر مان لیا جائے کہ مطلق خلافت مراد ہے تو دوسرا جواب یہ ہے کہ شاید دور خلافت ختم ہو جائے گا دور امامت ختم نہیں ہوگا اس بناء پر کہ امامت عام ہے (خلافت سے) لیکن یہ اصطلاح ہم نے لوگوں سے نہیں پائی، بلکہ بعض شیعہ یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اسی وجہ سے وہ ائمہ ثلثہ کی خلافت کے تو قائل ہیں، ان کی امامت کے قائل نہیں ہیں، رہا خلفاء عباسیہ کے بعد تو یہ بات باعث اشکال ہے۔

تشریح : مصنفؒ نے عبارت مذکورہ میں مسلمانوں کے خلیفہ اور امام کی ذمہ داریوں کو بڑی تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے تا کہ امام کے مقرر کرنے کی اہمیت واضح ہو جائے، اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ مسلمانوں کا خلیفہ جب مذکورہ صفات کا حامل ہوگا تب اس کی خلافت کو خلافت علی منہاج النبوت کہا جائے گا۔

قولہ فان قیل لم لا یجوز الاکتفاء الخ اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ لوگوں پر امام اور خلیفہ کا مقرر کرنا واجب ہے اس پر **پہلا اشکال** یہ ہے کہ ایک ایسا شخص جس کے ہاتھ میں پورے ملک کا اقتدار ہو اس کو امام مقرر کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ ہر علاقہ اور گاؤں وقصبہ میں ایک ایسے شخص کا مقرر کر دینا کافی ہے، جو با اقتدار ہو اور لوگوں پر اثر ورسوخ رکھتا ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس کو قائم کر دیا جائے تو نظام حکومت فاسد ہو جائے گا اور باہمی لڑائی اور جھگڑے کا ذریعہ بنے گا جیسا کہ ہم اپنے زمانے کے مسلمان بادشاہوں میں اس کا مشاہدہ کر رہے ہیں۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ امام بننے کے لئے جو شرائط ہیں، مثلاً قریشی ہونا، بغیر ان شرائط کے بھی ایسے شخص کو امام بنایا جاسکتا ہے جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر اقتدار حاصل ہو، اس کا قریش میں سے ہونا ضروری نہ ہونا چاہئے، کیونکہ اس سے دین ودنیا کے کاموں کا انتظام حاصل ہو جائے گا جیسا کہ ترک مسلمان بادشاہوں کے زمانہ حکومت میں تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر امام میں امامت کے شرائط نہ پائے جائیں گے تو اس سے امن وامان اور چوروں اور ڈاکوؤں کو مغلوب کرنا اور اس جیسے بعض دنیوی امور بھلے ہی حاصل ہو جائیں لیکن اقامت دین میں نقصان ہوگا کیونکہ دین کے بہت سارے کام مثلاً اقامت حدود وغیرہ معطل ہو کر رہ جائیں گے حالانکہ خلیفہ اور امام کے مقرر کرنے کا سب سے بڑا مقصد احکام دین کا اجراء ہی ہے۔

قولہ فان قیل فعلی ما ذکر الخ آپ کے یہاں امام کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ خاندان قریش میں سے ہو اور خلفاء

راشدین کے بعد بہت سے امام اور خلیفہ ایسے گذرے ہیں جو خاندان قریش سے نہیں ہیں لہٰذا وہ زمانہ امام اور خلیفہ سے خالی رہا اور اس زمانہ کے لوگوں نے اپنے امام اور خلیفہ کو نہیں پہچانا لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے پیش نظر کہ من مات ولم یعرف امام زمانہ فقد مات میتۃ الجاھلیۃ ان لوگوں کے بارے میں کہنا چاہئے کہ ان کی موت جاہلیت کی موت ہوئی، حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے حدیث میں خلافت سے مراد خلافت کاملہ ہے اور خلفاء راشدین کے بعد خلافت کاملہ کا تسلسل ٹوٹ گیا لیکن خلافت مطلقہ باقی رہی، لہٰذا وہ لوگ اس وعید کے مستحق نہیں ہوں گے، دوسرا جواب یہ ہے کہ امام اور خلیفہ میں فرق ہے خلیفہ خاص ہے کیونکہ خلیفہ صرف وہ شخص ہے جس کی حکومت خلفاء راشدین کے طریقہ کے مطابق ہو۔ اور امام عام ہے کیونکہ امام وہ شخص ہے جس کو لوگوں پر اقتدار حاصل ہو خواہ اس کی حکومت خلفاء راشدین کے طریقہ کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ لہٰذا حضور نے جو یہ فرمایا کہ مدت خلافت تیس سال ہے تو یہ خلیفہ کے بارے میں ہے امام کے بارے میں نہیں ہے، لہٰذا تیس سال پورے ہونے پر دور خلافت ختم ہو گیا، لیکن دور امامت اب بھی باقی ہے، وہ ختم نہیں ہوا، لیکن یہ فرق متکلمین اہل سنت سے منقول نہیں ہے بلکہ بعض شیعہ اس کے برعکس کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے کیوں کہ خلیفہ سے مراد مطلق سلطان ہے خواہ وہ عادل ہو یا ظالم۔ اور امام خاص ہے کیونکہ یہ ان بارہ اماموں میں سے کوئی ایک ہوگا، جو سب کے سب معصوم ہیں کوئی ظالم نہیں ہے، اسی وجہ سے وہ ائمہ ثلثہ یعنی حضرت ابوبکر وعمر عثمان رضی اللہ عنہم کے خلافت کے تو قائل ہیں لیکن ان کی امامت کے قائل نہیں ہیں۔ اس لئے دوسرے جواب کے مقابلہ میں پہلا جواب ہی درست ہے، اس کے بعد شارحؒ فرماتے ہیں کہ خلفاء عباسیہ کے بعد کے زمانہ کے اعتبار سے پھر بھی اشکال باقی رہے گا اس لئے کہ ان کی خلافت کے بعد نہ خلافت کاملہ باقی رہی اور نہ خلافت ناقصہ، اس لئے کہ وہ قریشی نہیں تھے اور غیر قریشی کو مقرر کرنا جائز نہیں لہٰذا وہ لوگ وعید کے مستحق ہوں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد من مات ولم یعرف الخ میں جو وعید ہے یہ اس وقت ہے جبکہ اقتدار مسلمانوں کے ہاتھ میں ہو اور یہ امام کے مقرر کرنے پر قادر ہوں اور مقرر نہ کریں، اور امت نے کبھی اختیاری طور پر تقرر امام کو ترک نہیں کیا بلکہ اگر کیا ہے تو اضطراری طور پر کیا ہے لہٰذا وہ وعید کے مستحق نہیں ہوں گے۔

ایک دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث من مات ولم یعرف الخ میں امام سے خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مراد ہے، اور ظاہر ہے کہ امت کبھی بھی اس کی تارک نہیں ہوئی ہے۔

ثُمَّ یَنۡبَغِیۡ اَنۡ یَکُوۡنَ الۡاِمَامُ ظَاهِرًا لِیُرۡجَعَ اِلَیۡهِ فَیَقُوۡمَ بِالۡمَصَالِحِ لِیَحۡصُلَ مَاهُوَ الۡغَرۡضُ مِنۡ نَصۡبِ الۡاِمَامِ لَامُخۡتَفِیًا مِنۡ اَعۡیُنِ النَّاسِ خَوۡفًا مِنَ الۡاَعۡدَاءِ وَمَالِلظَّلَمَةِ مِنَ الۡاِسۡتِیۡلَاءِ وَلَا مُنۡتَظَرًا خُرُوۡجُهٗ عِنۡدَ صَلَاحِ الزَّمَانِ وَانۡقِطَاعِ مَوَادِّ الشَّرِّ وَالۡفَسَادِ وَانۡحِلَالِ نِظَامِ اَهۡلِ الظُّلۡمِ وَالۡعِنَادِ لَا کَمَا زَعَمَتِ الشِّیۡعَةُ خُصُوۡصًا الۡاِمَامِیَّةُ مِنۡهُمۡ اَنَّ

الْإِمَامَ الْحَقَّ بَعْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ عَلِيٌّ ثُمَّ ابْنُهُ الْحَسَنُ ثُمَّ اَخُوْهُ الْحُسَيْنُ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيٌّ زَيْنُ الْعَابِدِيْنَ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُ الْبَاقِرُ ثُمَّ ابْنُهُ جَعْفَرُ الصَّادِقُ ثُمَّ ابْنُهُ مُوْسٰى اَلْكَاظِمُ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيٌّ الرِّضَا ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُ التَّقِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيٌّ النَّقِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ الْحَسَنُ الْعَسْكَرِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدُ الْقَاسِمُ الْمُنْتَظَرُ الْمَهْدِيُّ وَقَدِ اخْتَفٰى خَوْفًا مِنْ اَعْدَائِهٖ وَسَيَظْهَرُ فَيَمْلَأُ الدُّنْيَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا وَلَا امْتِنَاعَ فِيْ طُوْلِ عُمْرِهٖ وَامْتِدَادِ اَيَّامِ حَيٰوتِهٖ كَعِيْسٰى وَالْخَضِرِ وَغَيْرِهِمَا وَاَنْتَ خَبِيْرٌ بِاَنَّ اِخْتِفَاءَ الْإِمَامِ وَعَدَمَهٗ سَوَاءٌ فِيْ عَدَمِ حُصُوْلِ الْاَغْرَاضِ الْمَطْلُوْبَةِ مِنْ وُجُوْدِ الْإِمَامِ وَاَنَّ خَوْفَهٗ مِنَ الْاَعْدَاءِ لَايُوْجِبُ الْاِخْتِفَاءَ بِحَيْثُ لَايُوْجَدُ مِنْهُ اِلَّا الْاِسْمُ بَلْ غَايَةُ الْاَمْرِ اَنْ يُوْجِبَ اِخْتِفَاءَ دَعْوَى الْإِمَامَةِ كَمَا فِيْ حَقِّ اٰبَائِهِ الَّذِيْنَ كَانُوْا ظَاهِرِيْنَ عَلَى النَّاسِ وَلَايَدَّعُوْنَ الْإِمَامَةَ وَاَيْضًا فَعِنْدَ فَسَادِ الزَّمَانِ وَاخْتِلَافِ الْاٰرَاءِ وَاسْتِيْلَاءِ الظَّلَمَةِ اِحْتِيَاجُ النَّاسِ اِلَى الْإِمَامِ اَشَدُّ وَانْقِيَادُهُمْ لَهٗ اَسْهَلُ.

ترجمه: پھرامام کوظاہر ہونا چاہئے تاکہ اس کی طرف رجوع کیاجاسکے،اوروہ لوگوں کی بھلائی کے کام انجام دے تاکہ وہ چیز حاصل ہو جوامام کے مقرر کرنے سے مقصود ہے،لوگوں کی نگاہوں سے چھپا ہوا نہ ہو، دشمنوں سے خوف کی وجہ سے اور ظالموں کے غلبہ کی وجہ سے،اور نہ اس کے نکلنے کا انتظار کیا جاتا ہو زمانہ کے درست ہو جانے کے وقت اور شروفساد کا مادہ ختم ہو جانے کے وقت اور ظلم وعناد والوں کے نظام کا خاتمہ ہو جانے کے وقت ایسا نہیں جیسا کہ شیعہ بالخصوص شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امام برحق حضرت علیؓ ہیں پھران کے بیٹے حسن، پھرحسن کے بھائی حسین، پھرحسین کے بیٹے علی زین العابدین، پھران کے بیٹے محمد باقر، پھران کے بیٹے جعفر صادق، پھران کے بیٹے موسیٰ کاظم، پھران کے بیٹے علی رضا، پھران کے بیٹے محمد تقی، پھران کے بیٹے علی نقی، پھران کے بیٹے حسن عسکری، پھران کے بیٹے محمد قاسم ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے وہی مہدی ہیں۔اوروہ اپنے دشمنوں سے خوف کی وجہ سے روپوش ہو گئے ہیں،اور عنقریب وہ ظاہر ہوں گے اور دنیا کو عدل وانصاف سے بھردیں گے،جس طرح اس وقت ظلم وزیادتی سے بھری ہے،اوران کی عمر کے دراز ہونے اوران کی زندگی کے ایام کے لمبا ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جیسے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام وغیرہ اور آپ خوب واقف ہیں کہ امام کا روپوش ہونا اوراس کا معدوم ہونا یعنی موجود نہ ہونا برابر ہے،ان مقاصد کے حاصل نہ ہونے میں جو امام کے وجود سے مطلوب ہیں،اور یہ کہ ان کا دشمنوں سے ڈرنا اس طرح روپوش ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ ان کا صرف نام موجود ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ دعویٰ امامت کو

پوشیدہ رکھنے کا مقتضی ہوگا جیسا کہ ان کے باپ دادوں کے بارے میں ہے کہ وہ لوگوں کے سامنے ظاہر تھے،
اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے، اور نیز زمانہ کے فساد اور راویوں کے اختلاف اور ظالموں کے غلبہ کے وقت
لوگوں کو امام کی زیادہ ضرورت ہے اور لوگوں کے لئے اس امام کی اطاعت آسان ہے۔

تشــریح: اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر مومنین کو قدرت حاصل ہے تو اقامت دین کے لئے کسی کو امام مقرر کریں اور اس کی اتباع سب پر واجب اور ضروری ہوگی، اس کے بارے میں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام کا ایسا ہونا ضروری ہے جو لوگوں پر ظاہر ہو اور ان کی نگاہوں سے پوشیدہ نہ ہوتا کہ ضرورت کے وقت لوگ اس کی طرف رجوع کرسکیں، اور وہ ضرورتیں پوری ہوسکیں جس کے تحت امام کو مقرر کیا جاتا ہے، اس میں تردید ہے شیعہ کی خصوصاً شیعہ امامیہ کی جو یہ کہتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سلسلہ امامت حضرت علیؓ سے شروع ہوکر بارہویں امام حضرت مہدی پر ختم ہوگیا، اور اس وقت ہمارے امام امام مہدی ہیں جو دشمنوں کے خوف سے ۲۰۵ھ یا ۲۰۶ھ میں ایک غار میں پوشیدہ ہوگئے ہیں اور اس غار کا نام سُرَّ مَنْ رَای ہے، یہ لوگ ہر سال ایک مقررہ تاریخ میں اس غار کے دروازے پر جمع ہوتے ہیں اور ان کے خروج کا انتظار کرتے ہیں، تو فرقہ امامیہ کا کہنا یہ ہے کہ امام مہدی معرض وجود میں آچکے ہیں لیکن دشمنوں کے فتنہ وفساد کی وجہ سے غار میں چھپے ہوئے ہیں، جب دنیا سے یہ فتنہ وفساد ختم ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام زائل ہو جائے گا تب حضرت مہدی ظاہر ہوں گے، اور دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دیں گے، اس لئے ہم ہر وقت ان کے منتظر ہیں کہ کب وہ ظاہر ہوتے ہیں؟

شارحؒ نے ان کے اس عقیدہ کو رد کیا اور انت خبیر الخ سے تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ ضرورتیں جن کے تحت امام کو مقرر کیا جاتا ہے مثلاً اقامت حدود اور کافروں وظالموں کو مغلوب کرنا وغیرہ ان کے حاصل نہ ہونے میں امام کا روپوش ہونا، اور ان کا سرے سے موجود نہ ہونا دونوں برابر ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ دشمنوں کا خوف یہ تقاضا نہیں کرتا کہ اس طرح غائب ہو جائے کہ ان کے نام کے سوا کچھ باقی ہی نہ رہے، زیادہ سے زیادہ اس بات کا تقاضا کرسکتا ہے کہ عام لوگوں سے اپنے دعویٰ امامت کو پوشیدہ رکھے جیسا کہ ان کے آباء میں سے بعض مثلاً حضرت حسن عسکری تھے کہ وہ لوگوں کے سامنے رہتے تھے لیکن امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ لوگوں کو امام کی ضرورت اس وقت زیادہ ہے جبکہ دنیا میں فتنہ فساد ہے اور ظالموں کا غلبہ ہے اور ایسے وقت میں امام کی اطاعت وتابعداری بھی زیادہ آسان ہے لیکن جب دنیا عدل وانصاف سے بھر جائے گی اور دنیا سے فتنہ وفساد کا مادہ ختم ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام زائل ہو جائے گا تو پھر امام کی کوئی ضرورت نہیں رہے گی، لہٰذا ایسے امام کی کوئی ضرورت نہیں جو حاجت کے وقت غائب ہو، اور جب ضرورت نہ رہے تو ظاہر ہو، لہٰذا ان دلائل کی روشنی میں واضح ہوگیا کہ امام ایسا ہونا چاہئے جو ظاہر ہو اور لوگوں کے درمیان موجود ہوتا کہ جو ضرورتیں ان سے متعلق ہیں وہ پوری ہوسکیں۔

وَيَكُوْنُ مِنْ قُرَيْشٍ وَلَايَجُوْزُ مِنْ غَيْرِهِمْ وَلَايَخْتَصُّ بِبَنِىْ هَاشِمٍ وَاَوْلَادِ عَلِيٍّ يَعْنِىْ يُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَ الْاِمَامُ قُرَيْشِيًّا لِقَوْلِهٖ عليه السلام اَلْاَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ وَهٰذَا وَاِنْ كَانَ خَبَرًا وَاحِدًا لٰكِنْ لَمَّا رَوَاهُ اَبُوْبَكْرٍ رضی اللہ عنہ مُحْتَجًّا بِهٖ عَلَى الْاَنْصَارِ وَلَمْ يُنْكِرْهُ اَحَدٌ فَصَارَ مُجْمَعًا عَلَيْهِ وَلَمْ يُخَالِفْ فِيْهِ اِلَّا الْخَوَارِجُ وَبَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَلَايُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَ هَاشِمِيًّا اَوْعَلَوِيًّا لِمَاثَبَتَ بِالدَّلَائِلِ مِنْ خِلَافَةِ اَبِىْ بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ رضی اللہ عنہم مَعَ اَنَّهُمْ لَمْ يَكُوْنُوْا مِنْ بَنِىْ هَاشِمٍ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قُرَيْشٍ فَاِنَّ قُرَيْشًا اِسْمٌ لِاَوْلَادِ النَّضْرِ بْنِ كِنَانَةَ وَهَاشِمٌ هُوَ اَبُوْ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ جَدُّ رَسُوْلِ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم فَاِنَّهٗ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمِ بْنِ عَبْدِ مَنَافِ بْنِ قُصَيِّ بْنِ كِلَابِ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ لُوَىِّ بْنِ غَالِبِ بْنِ فِهْرِ بْنِ مَالِكِ بْنِ نَضْرِ بْنِ كِنَانَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ بْنِ مُدْرِكَةَ بْنِ اِلْيَاسِ بْنِ مُضَرَ بْنِ نِزَارِ بْنِ مَعَدِّ بْنِ عَدْنَانَ فَالْعَلَوِيَّةُ وَالْعَبَّاسِيَّةُ مِنْ هَاشِمٍ لِاَنَّ الْعَبَّاسَ وَاَبَاطَالِبٍ اِبْنَا عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَاَبُوْبَكْرٍ قُرَيْشِيٌّ لانه ابْنُ ابى قُحَافَةَ عثمان بن عامر بن عمرِ بن تَمِيْمِ بنِ مُرَّةٍ بن كَعْبِ ابنِ لُوَىٍّ وَكَذَا عُمَرُ رضی اللہ عنہ لِاَنَّهُ ابْنُ الْخَطَّابِ بْنِ نُفَيْلِ بْنِ عَبْدِ الْعُزّٰى بْنِ رَبَاحِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ قُرْطِ بْنِ زَرَاحِ ابْنِ عَدِىِّ بْنِ كَعْبٍ وَكَذَا عُثْمَانُ رضی اللہ عنہ لِاَنَّهٗ ابْنُ عَفَّانَ بْنِ اَبِى الْعَاصِ بْنِ اُمَيَّةَ بْنِ عَبْدِ شَمْس ابْنِ عَبْدِ مَنَافٍ.

ترجمہ :اور امام قریش میں سے ہونا چاہئے، اوران کے علاوہ سے جائز نہیں اور بنی ہاشم اوراولادعلی کے ساتھ مخصوص نہیں یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے کی وجہ سے کہ امام قریش میں سے ہوگا، اور یہ حدیث اگر چہ خبر واحد ہے لیکن جب ابوبکرؓ نے اس کو انصار کے مقابلہ میں بطور استدلال پیش کیا، اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا، تو یہ متفق علیہ ہوگئی، اوراس شرط میں خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے اختلاف نہیں کیا، البتہ ہاشمی یا علوی ہونا شرط نہیں اس لئے کہ دلائل سے حضرت ابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم کی خلافت ثابت ہے باوجودیکہ وہ لوگ بنی ہاشم میں سے نہیں تھے، اگر چہ قریش میں سے تھے، اس لئے کہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا عبدالمطلب کے باپ ہیں، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نسب اس طرح ہے، محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرۃ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار، بن معد بن عدنان تو علوی اور عباسی ہاشم کی نسل سے ہیں، اس لئے کہ حضرت عباس اور (حضرت علی کے باپ) ابوطالب دونوں عبد المطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں) اور حضرت ابوبکرؓ قریشی ہیں، اس لئے کہ اس کا سلسلہ نسب اس طرح ہے ابوبکر بن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرۃ بن کعب بن لوی اسی طرح حضرت عمرؓ بھی

(قریشی ہیں) اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عمر بن خطابؓ بن نفیل بن عبدالعزیٰ بن ریاح بن عبداللہ بن قرط بن زراح بن عدی بن کعب اور اسی طرح حضرت عثمان بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب یہ ہے، عثمان بن عفان بن ابی العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف۔

تشریح: دنیا کے بھی عقلاء یہ مانتے ہیں کہ امام ایسا شخص ہونا چاہئے جو عاقل بالغ، آزاد، مرد، بہادر ہو مگر اسلام نے ان شرائط پر جو عقلاً ضروری ہیں بعض دیگر شرائط کا بھی اضافہ کیا ہے جن میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مسلمانوں کا امام یا خلیفہ خاندان قریش سے ہونا چاہئے البتہ بنی ہاشم اور اولاد علیؓ سے ہونا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ دلائل سے یہ ثابت ہے کہ ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم اجمعین خلیفہ ہیں حالانکہ وہ بنی ہاشم اور اولاد علیؓ سے نہیں ہیں ہاں خاندان قریش میں سے ضرور ہیں اور قریش نام ہے نضر بن کنانہ کی اولاد کا۔

خوارج اور بعض معتزلہ امام کے لئے اس شرط کے منکر ہیں ان کے دلائل یہ ہیں: (۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مساوات انسانی کے علمبردار ہیں آپ نے انسانوں کے بنائے ہوئے تمام خاندانی امتیازات کو مٹا دیا پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ خلافت کو قریش کے ساتھ خاص کر کے ان غیر اسلامی امتیازات کے نشانات باقی رکھتے، (۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اسمعوا واطیعوا وان وُلِّیَ علیکم عبد حبشی ذو زبیبة، یعنی اگر کوئی حقیر صورت والا حبشی غلام بھی تم پر حاکم بنا دیا جائے تو اس کی بھی بات سنو اور اطاعت کرو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امام کے لئے قریشی ہونا ضروری نہیں سمجھتے تھے۔ (۳) حضرت عمرؓ نے فرمایا لو کان سالم مولی حذیفة حیا لولیته، یعنی اگر حذیفہ کے غلام سالم زندہ ہوتے تو میں ان کو حاکم بناتا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے بھی امام کے لئے قریشی ہونا ضروری نہیں سمجھتے تھے، (۴) یہ حدیث الائمة من قریش، کوئی حکم شرعی نہیں ہے بلکہ ایک پیشین گوئی ہے جو آپ نے خلافت کے متعلق فرمائی اور یہ صحیح بھی ثابت ہوئی کیونکہ ایک زمانہ دراز تک قریش ہی سے خلفاء ہوتے رہے ہیں۔

اور اہل سنت جو یہ کہتے ہیں کہ امام کے لئے قریشی ہونا ضروری ہے، ان کے دلائل یہ ہیں کہ: (۱) سقیفہ بنی ساعدہ میں جب مسئلہ خلافت کے بارے میں صحابہ کا اجتماع ہوا اور انصار نے یہ چاہا کہ خلیفہ ان ہی میں سے ہو تو حضرت ابوبکرؓ نے انصار کے مقابلہ میں حجت کے طور پر یہ حدیث الائمة من قریش پڑھی جو اگرچہ خبر واحد ہے، مگر صحابہ میں سے جب کسی نے اس سے انکار نہیں کیا، تو متفق علیہ ہوگئی، اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرام نے حدیث مذکور کو پیشین گوئی نہیں سمجھا بلکہ حکم شرعی کی حیثیت سے تسلیم کیا، (۲) اسلام بیشک مساوات انسانی کا علمبردار ہے لیکن اسلام اختلاف مراتب کو بھی تسلیم کرتا ہے، مثلاً علماء کو غیر علماء پر اور مردوں کو عورتوں پر فوقیت حاصل ہے، اور یہ نص سے ثابت ہے، (۳) حبشی غلام کی اطاعت کے متعلق جو حدیث ہے وہ انتخاب خلیفہ سے متعلق نہیں ہے بلکہ وہ یہ بتلاتی ہے کہ اگر غیر مستحق خلیفہ ہو جائے تو اس وقت بھی مسلمانوں کو اس کی اطاعت کرنی چاہئے، رہا حضرت عمرؓ کا ارشاد سالم کے غلام حذیفہ کے حاکم بنانے کے متعلق تو وہ صرف قول صحابی کی حیثیت رکھتا ہے اس لئے وہ ہم پر

حجت نہیں بن سکتا، (۴) امام اور صاحب اقتدار کا قریش سے ہونا اس لئے ضروری ہے کہ معاملہ جب کسی بڑے آدمی کے پاس جائے گا تو وہ اپنے سے نیچے لوگوں کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے گا، عفو ودرگذر سے کام لے گا اور جو بھی معاملہ ہوگا اس پر سنجیدگی سے غور کرے گا لیکن اگر حاکم کسی نیچے درجہ کے آدمی کو بنا دیا جائے گا تو کوئی معاملہ جب اس کے پاس جائے گا تو وہ اپنے بڑے کو ضرور سزا دینے کی کوشش کرے گا، جیسا کہ مشاہدہ ہے۔

وَلَا يُشْتَرَطُ فِی الامَامِ اَنْ يَكُوْنَ معصوماً لما مَرَّ من الدليل علىٰ امامةِ ابی بكرٍ مع عدم القطع بعصمته وايضاً الا شتراطُ هو المحتاج الى الدَّلِيْلِ وَاَمَّا فی عَدَمِ الاشتراطِ فيكفی فِيْهِ عدمُ دليل الاشتراطِ واحْتَجَّ المخالفُ بقوله تعالىٰ لا ينال عهدِی الظّٰلِمِيْنَ وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامةِ والجواب المنعُ فَاِنَّ الظَّالِمَ مِنْ اِرْتَكَبَ مَعْصِيَةً مُسْقِطَةً لِلعَدالة مع عَدَمِ التَوْبَةِ والاِصْلَاحِ فغير المعصوم لا يلزَمُ ان يكون ظالماً وَحَقِيْقَةُ الْعِصْمَةِ اَنْ لَّايَخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالىٰ فِی الْعَبْدِ الذَّنْبَ مَعَ بَقَاءِ قُدْرَتِهٖ وَاخْتِيَارِهٖ وَهٰذَا مَعْنٰی قَوْلِهِمْ هِیَ لُطْفٌ مِّنَ اللّٰهِ تَعَالٰی يَحْمِلُهٗ عَلٰی فِعْلِ الْخَيْرِ وَيَزْجِرُهٗ عَنِ الشَّرِّ مَعَ بَقَاءِ الْاِخْتِيَارِ تَحْقِيْقًالِلْاِبْتِلَاءِ وَلِهٰذَاقَالَ الشَّيْخُ اَبُوْمَنْصُوْرِ نِ الْمَاتُرِيْدِیُّ الْعِصْمَةُ لَاتُزِيْلُ الْمِحْنَةَ وَبِهٰذَا يَظْهَرُ فَسَادُ قَوْلِ مَنْ قَالَ اَنَّهَاخَاصِيَةٌ فِیْ نَفْسِ الشَّخْصِ اَوْ فِیْ بَدَنِهٖ يَمْتَنِعُ بِسَبَبِهَا صُدُوْرُ الذَّنْبِ عَنْهُ كَيْفَ وَلَوْكَانَ الذَّنْبُ مُمْتَنِعًا لَمَاصَحَّ تَكْلِيْفُهٗ بِتَرْكِ الذَّنْبِ وَلَمَاكَانَ مُثَابًاعَلَيْهِ.

ترجمہ: اور امام میں یہ شرط نہیں لگائی جاتی کہ وہ معصوم ہو اس دلیل کی وجہ سے جو ابوبکر کی امامت پر گذر چکی ہے باوجود ان کے معصوم ہونے کا یقین نہ کرنے کے اور نیز شرط ہونا محتاج دلیل ہے اور شرط نہ ہونے کے بارے میں شرط کی دلیل کا نہ ہونا ہی کافی ہے، اور مخالف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد لاینال عهدی الظالمین سے استدلال کیا ہے، اور غیر معصوم ظالم ہے، تو اس کو عہد امامت نہیں ملے گا اور جواب نہ تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسی معصیت کا مرتکب ہو جو عدالت کو ساقط کرنے والی ہے، توبہ اور احوال کی اصلاح نہ کرنے کے ساتھ تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر گناہ پیدا نہ کرے، اس کی قدرت واختیار کے باقی رہنے کے ساتھ اور یہی مطلب ہے مشائخ کے اس قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کا لطف ہے جو بندہ کو بھلائی کرنے پر اکساتی ہے، اور شر سے روکتی ہے، اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ آزمائش کو موجود رکھنے کے لئے، اور اسی وجہ سے شیخ ابومنصور ماتریدی نے کہا کہ عصمت آزمائش کو ختم نہیں کرتی، اور اسی سے ان لوگوں کے قول کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت کسی شخص کے نفس میں یا اس کے بدن میں ایسی

خاصیت ہے، جس کے سبب گناہ کا صادر ہونا محال ہو جاتا ہے، بھلا کیسے محال ہو سکتا ہے اگر گناہ محال ہوتا تو اس کو ترک گناہ کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا اور ترک گناہ پر وہ ثواب نہ دیا جاتا۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کے نزدیک امام کے بارے میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ تمام گناہوں سے معصوم ہو عصمت کے معنی یہ ہیں کہ گناہوں پر قدرت واختیار کے باوجود اللہ تعالیٰ تمام گناہوں سے محفوظ رکھے یہ شان صرف انبیاء کرام کی ہے، بخلاف صحابہ کے کہ وہ معصوم نہیں ہیں ان سے صغیرہ وکبیرہ دونوں قسم کے گناہوں کا صدور ہو سکتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کی امامت وخلافت پر صحابہ کا اجماع ہے حالانکہ نبی کے بعد کوئی بھی شخص گناہوں سے معصوم نہیں ہے اور ابوبکرؓ بالاتفاق خلیفہ بنائے گئے، لہٰذا معلوم ہوا کہ امام اور خلیفہ کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے، بخلاف روافض اور شیعہ کے کہ ان کا کہنا یہ ہے کہ امام کا معصوم ہونا شرط ہے، ہمارا کہنا یہ ہے کہ اثبات کے لئے دلیل کی حاجت ہوتی ہے، نفی کیلئے نہیں ہوتی، کیونکہ نفی کے لئے تو صرف اثبات کی دلیل کا نہ ہونا ہی کافی ہوتا ہے، تو ہم معصوم ہونے کی نفی کرتے ہیں لہٰذا ہم پر دلیل کا لانا ضروری نہیں ہے بلکہ روافض پر ضروری ہے کہ وہ دلیل لائیں اور اس کو پیش کریں کیونکہ وہ اثبات کے یعنی معصوم ہونے کے قائل ہیں۔ مخالفین یعنی روافض نے استدلال کیا ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول لا ینال عهدی الظالمین سے کہ ابراہیم نے درخواست کی کہ میری اولاد میں سے امام بنائیے تو اللہ تعالیٰ نے جواب دیا کہ ہمارے یہاں ضابطہ خاندانی وراثت کا نہیں ہے بلکہ اہلیت کا ہے، لہٰذا میرا عہد امامت ظالموں کو نہیں ملے گا بلکہ جس میں اہلیت ہوگی اس کو ملے گا، اور جو شخص معصوم نہیں ہے وہ ظالم ہے لہٰذا غیر معصوم کو امامت نہیں ملے گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کا یہ فیصلہ کہ ظالم کو امامت نہیں ملے گی اپنی جگہ مسلم ہے لیکن روافض کا یہ کہنا کہ غیر معصوم ظالم ہے ہم کو تسلیم نہیں اس لئے کہ ظالم کون کہلاتا ہے اس کو سمجھئے! جو شخص گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے جس سے اس کی عدالت ساقط ہو جائے اور پھر نہ توبہ کرے اور نہ اپنی حالت کی اصلاح کرے وہ ظالم کہلاتا ہے لیکن جو شخص گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرے اور پھر توبہ کرلے اور اپنے حالات کی اصلاح کرلے تو شریعت میں اس کو ظالم نہیں کہا جاتا، تو دیکھئے ایسا شخص جو گناہ کر کے سچی توبہ کرلے معصوم نہیں ہے اور ظالم بھی نہیں ہے لہٰذا اس کو امامت کا عہدہ مل سکتا ہے۔

قوله وحقيقة العصمة: عصمت کی تعریف یہ ہے کہ گناہوں پر قدرت واختیار کے باوجود اللہ تعالیٰ اس سے محفوظ رکھے تو چونکہ عصمت محض اللہ تعالیٰ کے لطف اور اس کی مہربانی سے حاصل ہوتی ہے، اس لئے بعض مشائخ نے اس کی تعریف یہ کی ہے، کہ عصمت اللہ تعالیٰ کی مہربانی سے حاصل ہونے والی ایسی قوت ہے، جو بندہ کو طاعت پر ابھارتی ہے اور برائی سے باز رکھتی ہے گناہ پر قدرت واختیار کے باقی رہنے کے ساتھ تاکہ اس کا امتحان اور آزمائش باقی رہے، اور چونکہ عصمت کی تعریف میں قدرت واختیار کا باقی رہنا ضروری ہے اس لئے شیخ ابومنصور ماتریدی نے فرمایا کہ عصمت سے امتحان اور تکلیف ختم نہیں ہوتی بلکہ بندہ معصوم ہونے کے باوجود احکام کا مکلف رہتا ہے۔

اور بعض لوگوں نے یعنی شیعہ نے عصمت کی یہ تعریف کی کہ عصمت نام ہے انسان کے نفس یا بدن میں اس خاص کیفیت کا جس کی وجہ سے اس سے گناہوں کا صدور محال ہو جاتا ہے اور اس کو گناہ پر قدرت نہیں رہتی لیکن یہ تعریف غلط ہے دو وجہ سے: **اول** یہ کہ جب گناہ کا صدور محال ہو گیا تو ترک گناہ کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا، حالانکہ معصوم بھی یعنی انبیاء بھی ترک گناہ کے مکلف ہوتے ہیں معلوم ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں۔ **دوم** یہ کہ جب گناہ کا صدور محال ہو گیا تو اس کے ترک پر ثواب کا مستحق نہیں ہوگا، حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ معصوم یعنی انبیاء ترک گناہ پر ثواب کے مستحق ہوتے ہیں اور ان کو ثواب ملتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ معصوم سے گناہ کا صدور محال نہیں ہے۔

وَلَا اَنْ يَّكُوْنَ اَفْضَلَ مِنْ اَهْلِ زَمَانِهٖ لِاَنَّ الْمُسَاوِيَ فِي الْفَضِيْلَةِ بَلِ الْمَفْضُوْلَ الْاَقَلَّ عِلْمًا وَعَمَلًا رُبَّمَا كَانَ اَعْرَفَ بِمَصَالِحِ الْاِمَامَةِ وَمَفَاسِدِهَا وَاَقْدَرَ عَلَى الْقِيَامِ بِمَوَاجِبِهَا خُصُوْصًا اِذَا كَانَ نَصْبُ الْمَفْضُوْلِ اَدْفَعَ لِلشَّرِّ وَاَبْعَدَ عَنْ اِثَارَةِ الْفِتْنَةِ وَلِهٰذَا جَعَلَ عُمَرُ الْاِمَامَةَ شُوْرٰى بَيْنَ السِّتَّةِ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ بَعْضَهُمْ اَفْضَلُ مِنْ بَعْضٍ فَاِنْ قِيْلَ كَيْفَ يَصِحُّ جَعْلُ الْاِمَامَةِ شُوْرٰى بَيْنَ السِّتَّةِ مَعَ اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ نَصْبُ اِمَامَيْنِ فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ قُلْنَا غَيْرُ الْجَائِزِ هُوَ نَصْبُ اِمَامَيْنِ مُسْتَقِلَّيْنِ تَجِبُ اِطَاعَةُ كُلٍّ مِنْهُمَا عَلَى الْاِنْفِرَادِ لِمَا يَلْزَمُ فِيْ ذٰلِكَ مِنْ اِمْتِثَالِ اَحْكَامٍ مُتَضَادَّةٍ وَاَمَّا فِي الشُّوْرٰى فَالْكُلُّ بِمَنْزِلَةِ اِمَامٍ وَاحِدٍ۔

ترجمہ: اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ امام اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہو، اس لئے کہ برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا بلکہ مفضول جو کم علم و عمل والا ہو بعض دفعہ امامت کے مصالح اور مفاسد سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور اس کے فرائض کی انجام دہی پر زیادہ قادر ہوتا ہے، خصوصاً اس وقت جبکہ مفضول کو مقرر کرنا شر کو زیادہ دفع کرنے والا ہو اور فتنہ انگیزی سے دور ہو، اسی لئے حضرت عمرؓ نے امامت چھ آدمیوں کی باہمی شوریٰ کو قرار دیا، اس بات کا یقین رکھنے کے باوجود کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل تھے، پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شوریٰ کو امامت قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا باوجود اس کے کہ ایک وقت میں دو مستقل امام مقرر کرنا جائز نہیں، جواب یہ ہے کہ ناجائز ایسے دو مستقل اماموں کا تقرر ہے کہ جن میں ہر ایک کی اطاعت مستقل طور پر واجب ہو، اس لئے کہ اس صورت میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی، رہا شوریٰ کی صورت میں تو سب (ارکان شوریٰ) امام واحد کے حکم میں ہیں۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کے نزدیک امام کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ اپنے اہل زمانہ سے افضل ہو البتہ امام کے لئے مجموعی اعتبار سے دو شرط ہے: (۱) اس میں یہ صلاحیت ہو کہ وہ حکومت کے انتظام کو بہتر طریقہ پر چلا سکتا ہو، (۲) اس میں اقامت دین کی مکمل طور پر صلاحیت موجود ہو، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہو اس لئے کہ بعض دفعہ

مفضول کا مقرر کرنا زیادہ بہتر ہوتا ہے، کیونکہ اس میں انتظام کی اور اقامت دین کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے، اور اگر افضل کو امام مقرر کرنے سے فتنہ ابھرنے کا اندیشہ ہو اور مفضول کو مقرر کرنے سے فتنہ وفساد مغلوب ہوتا ہو تو ایسی صورت میں مفضول کو مقرر کرنا اور زیادہ ضروری ہوتا ہے چنانچہ حضرت عمرؓ نے چھ آدمیوں کے باہمی مشورہ کو امامت قرار دیا حالانکہ ان چھ میں سے بعض کا بعض سے افضل ہونا معلوم تھا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام کا سب سے افضل ہونا ضروری نہیں ہے۔

سوال: حضرت عمرؓ نے خلافت کے مسئلہ کو چھ آدمیوں کے مشورہ پر چھوڑ دیا تھا تو جب ایک وقت میں دو اماموں کا مقرر کرنا جائز نہیں تو پھر چھ آدمیوں کی مجلس شوریٰ کو امام بنانا کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ جواب دو امام یا اس سے زائد کا مقرر کرنا اس وقت ناجائز ہے جبکہ ہر ایک مستقل طور پر واجب الاطاعت ہو اس لئے کہ اس صورت میں دو متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی لیکن امام کے مقرر کرنے کے مسئلہ کو چھ آدمیوں کی مجلس شوریٰ کے درمیان چھوڑنا جائز ہے اس لئے کہ اس صورت میں انفرادی طور پر ہر ایک رکن واجب الاطاعت نہیں ہوتا بلکہ پوری مجلس شوریٰ مل کر ایک امام کے حکم میں ہوتی ہے، تو گویا مجلس ایک شخص کے حکم میں ہے۔

بعض حضرات نے یہ کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مجلس شوریٰ کے ارکان کو امام مقرر نہیں کیا تھا بلکہ ان کا مقصد یہ تھا کہ یہ لوگ ان چھ میں سے کسی ایک کو منتخب کر کے امام بنالیں، لہٰذا یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے چھ افراد کی مجلس شوریٰ کو کیسے امام بنادیا؟

شیعہ حضرات کا مذہب یہ ہے کہ امام کا اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہونا ضروری ہے اور ان کا مقصد بارہ اماموں کے علاوہ حضرت ابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم کی امامت کو باطل قرار دینا ہے اس لئے کہ افضلیت صرف نص سے معلوم ہو سکتی ہے اور ان کے بقول بارہ اماموں کے علاوہ کسی کی افضلیت کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے۔

وَيُشْتَرَطُ اَنْ يَّكُوْنَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَايَةِ الْمُطْلَقَةِ الْكَامِلَةِ اَىْ مُسْلِمًا حُرًّا ذَكَرًا عَاقِلًا بَالِغًا اِذْ مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا وَالْعَبْدُ مَشْغُوْلٌ بِخِدْمَةِ الْمَوْلٰى مُسْتَحْقَرٌ فِىْ اَعْيُنِ النَّاسِ وَالنِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَّدِيْنٍ وَالصَّبِىُّ وَالْمَجْنُوْنُ قَاصِرَانِ عَنْ تَدْبِيْرِ الْاُمُوْرِ وَالتَّصَرُّفِ فِىْ مَصَالِحِ الْجُمْهُوْرِ سَائِسًا اَىْ مَالِكًا لِلتَّصَرُّفِ فِىْ اُمُوْرِ الْمُسْلِمِيْنَ بِقُوَّةِ رَأْيِهٖ وَرَوِيَّتِهٖ وَمَعُوْنَةِ بَأْسِهٖ وَشَوْكَتِهٖ قَادِرًا بِعِلْمِهٖ وَعَدْلِهٖ وَكِفَايَتِهٖ وَشُجَاعَتِهٖ عَلٰى تَنْفِيْذِ الْاَحْكَامِ وَحِفْظِ حُدُوْدِ دَارِ الْاِسْلَامِ وَاِنْصَافِ الْمَظْلُوْمِ مِنَ الظَّالِمِ اِذِ الْاِخْلَالُ بِهٰذِهِ الْاُمُوْرِ مُخِلٌّ بِالْغَرْضِ مِنْ نَصْبِ الْاِمَامِ۔

ترجمہ: اور (امام کے لئے) یہ شرط ہے کہ مطلق کامل ولایت کا اہل ہو یعنی مسلمان ہو، آزاد ہو، مرد ہو، عاقل ہو، بالغ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمانوں پر (حکومت کرنے کی) کوئی راہ نہیں دی اور بندہ آقا کی خدمت میں مشغول ہے، لوگوں کی نگاہوں میں حقیر سمجھا جانے والا ہے، اور عورتیں کم عقل اور کم دین والی

ہیں، اور بچہ ومجنون انتظام اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے سے قاصر ہیں، اور وہ (امام) منتظم ہو یعنی اپنی رائے اور فکر کی مضبوطی اور اپنی قوت وشوکت کی مدد سے مسلمانوں کے کام انجام دینے پر قابو رکھنے والا ہو، اپنے علم اور اپنے عدل اور اپنی کفایت اور شجاعت سے احکام نافذ کرنے اور دار الاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ظالم کو مظلوم سے انصاف دلانے پر قادر ہو اس لئے کہ ان امور میں کوتاہی کرنا اس چیز میں مخل ہوگا جو امام کے مقرر کرنے سے مقصود ہے۔

تشریح: چونکہ امام کو اپنی تمام رعایا کا اختیار ہوتا ہے اور وہ اس کا منتظم اور ولی ہوتا ہے اس لئے اہل سنت کہتے ہیں کہ جس میں ولی بننے کی صلاحیت ہو وہ امام بن سکتا ہے، اور ولی بننے کے لئے پانچ چیزیں ضروری ہیں: (۱) مسلمان ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کافر کو مسلمان پر تصرف کی گنجائش نہیں دی ہے، (۲) آزاد ہو کیونکہ غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہوتا ہے جو مسلمانوں کے کام میں مشغول ہونے سے مانع ہے، دوسرے یہ کہ غلام لوگوں کی نظر میں حقیر ومعمولی ہوتا ہے جبکہ امام کو معزز ہونا چاہئے تاکہ لوگوں کو اس کی اتباع سے عار لاحق نہ ہو، (۳) مرد ہو کیونکہ عورتیں ناقصات العقل والدین ہوتی ہیں لہٰذا ان کو امام نہیں بنایا جاسکتا اور اس سے زیادہ واضح دلیل وہ حدیث ہے جس کو امام بخاریؒ نے روایت کیا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اطلاع ملی کہ فارس والوں نے اپنے اوپر کسریٰ کی لڑکی کو حاکم بنالیا ہے تو آپ نے فرمایا کہ وہ قوم کبھی بھی کامیاب نہیں ہوسکتی جس نے اپنے اوپر عورت کو حاکم بنایا، نیز عورت کو پردہ میں رہنے اور مجمع عام میں نہ آنے کا حکم ہے جبکہ امام کو مجمع عام میں آنے کی ضرورت ہوتی ہے، (۴) عاقل ہو، (۵) بالغ ہو کیونکہ مجنون اور بچہ امور کے انتظام اور عام لوگوں کی بھلائی کے کام کرنے سے عاجز ہیں۔

بہر حال امام کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ اہل ولایت میں سے ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ سیاست داں ہو یعنی اس میں لوگوں کے معاملہ میں غور وفکر کرنے کی صلاحیت ہو اور لوگوں کے دلوں میں اس کی شان وشوکت اور دبدبہ بھی ہو، اور تیسری شرط یہ ہے کہ اس کے پاس احکام شریعت کا علم ہو، اور عمل صالح ہو اور انصاف اور صحیح فکر اور شجاعت وبہادری ہوتا کہ احکام شرعیہ مثلاً حدود وقصاص وغیرہ اور اسلامی سرحدوں کی حفاظت اور مظلوم کو ظالم سے انصاف دلانے پر قادر ہو کیونکہ امام بنانے کا یہی مقصود ہے۔

وَلَا يَنْعَزِلُ الْإِمَامُ بِالْفِسْقِ اَیْ اَلْخُرُوْجِ عَنْ طَاعَةِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَالْجَوْرِ اَیِ الظُّلْمِ عَلٰی عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰی لِاَنَّهٗ قَدْ ظَهَرَ الْفِسْقُ وَانْتَشَرَ الْجَوْرُ مِنَ الْاَئِمَّةِ وَالْاُمَرَاءِ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ وَالسَّلَفُ كَانُوْا يَنْقَادُوْنَ لَهُمْ وَيُقِيْمُوْنَ الْجُمَعَ وَالْاَعْيَادَ بِاِذْنِهِمْ وَلَا يَرَوْنَ الْخُرُوْجَ عَلَيْهِمْ وَلِاَنَّ الْعِصْمَةَ لَيْسَتْ بِشَرْطِ الْاِمَامَةِ اِبْتِدَاءً فَبَقَاءً اَوْلٰی وَعَنِ الشَّافِعِیِّ اَنَّ الْاِمَامَ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ وَالْجَوْرِ وَكَذَا كُلُّ قَاضٍ وَاَمِيْرٍ وَاَصْلُ الْمَسْاَلَةِ اَنَّ الْفَاسِقَ لَيْسَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَايَةِ عِنْدَ الشَّافِعِیِّ لِاَنَّهٗ لَا يَنْظُرُ لِنَفْسِهٖ فَكَيْفَ يَنْظُرُ لِغَيْرِهٖ وَعِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ هُوَ مِنْ اَهْلِ

الْوِلَايَةِ حَتّٰى يَصِحُّ لِلْاَبِ الْفَاسِقِ تَزْوِيْجُ اِبْنَتِهِ الصَّغِيْرَةِ وَالْمَسْطُوْرُ فِىْ كُتُبِ الشَّافِعِيَّةِ اَنَّ الْقَاضِيَ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ بِخِلَافِ الْاِمَامِ وَالْفَرْقُ اَنَّ فِىْ اِنْعِزَالِهٖ وَوُجُوْبِ نَصْبِ غَيْرِهٖ اِثَارَةَ الْفِتْنَةِ لِمَالَهٗ مِنَ الشَّوْكَةِ بِخِلَافِ الْقَاضِىْ وَفِىْ رِوَايَةِ النَّوَادِرِ عَنِ الْعُلَمَاءِ الثَّلٰثَةِ اَنَّهٗ لَايَجُوْزُ قَضَاءُ الْفَاسِقِ وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَايِخِ اِذَاقُلِّدَالْفَاسِقُ اِبْتِدَاءً يَصِحُّ وَلَوْقُلِّدَوَهُوَ عَدْلٌ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ لِاَنَّ الْمُقَلِّدَاِعْتَمَدَعَلٰى عَدَالَتِهٖ فَلَمْ يَرْضَ بِقَضَائِهٖ بِدُوْنِهَاوَفِىْ فَتَاوٰى قَاضِىْ خَانْ اَجْمَعُوْاعَلٰى اَنَّهٗ اِذَاارْتَشٰى لَايَنْفُذُقَضَاؤُهٗ فِيْمَاارْتَشٰى وَاَنَّهٗ اِذَااَخَذَ الْقَاضِىْ الْقَضَاءَ بِالرِّشْوَةِ لَايَصِيْرُ قَاضِيًاوَلَوْقَضٰى لَايَنْفُذُقَضَاؤُهٗ.

ترجمہ: اور فسق یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کی وجہ سے امام معزول نہیں ہوتا، اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعد اماموں اور حاکموں سے فسق ظاہر ہوا اور ظلم عام ہوا اور سلف ان کی اطاعت کرتے رہے، اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عید کی نمازیں قائم کرتے تھے اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہیں سمجھتے تھے، اور اس وجہ سے کہ امامت میں عصمت ابتداء میں شرط نہیں تو بقاء کے لئے بدرجہ اولیٰ شرط نہیں ہوگی اور امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ امام فسق اور ظلم کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، اور اسی طرح ہر قاضی اور امیر۔ اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اپنی ذات پر رحم نہیں کھاتا تو دوسرے پر کیا رحم کرے گا، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے ہے یہاں تک کہ فاسق باپ کو اپنی نابالغ لڑکی کا نکاح کرنا صحیح ہوتا ہے، اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا برخلاف امام کے، اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ امام کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے کو مقرر کرنے میں فتنہ کو ابھارنا ہے اس شوکت کی وجہ سے جو اس کو حاصل ہے، برخلاف قاضی کے اور علماء ثلٰثہ سے نوادر کی روایت میں یہ منقول ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ شروع ہی سے فاسق کو قاضی بنایا جائے تو صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر قاضی بنایا گیا ایسے وقت میں جبکہ وہ عادل تھا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، اس لئے کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا تو بغیر عدالت کے اس کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا، اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جب قاضی رشوت لے تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں کہ جس میں رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا، اور اس بات پر (اجماع کیا ہے) کہ جب اس نے منصب قضا ہی رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہیں ہوگا اور اگر فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

تشریح: ماقبل میں یہ ضابطہ بیان کیا کہ امام کے لئے معصوم ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا اگر کوئی امام گناہوں کا مرتکب ہو تو وہ امام بن

سکتا ہے لیکن امام ہونے کے بعد فسق یعنی زنا، شرب خمر وغیرہ اور بندوں پر ظلم وزیادتی کی وجہ سے معزول ہو جائے گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے: احناف یہ کہتے ہیں کہ فسق اور ظلم وزیادتی کی وجہ سے امام معزول نہیں ہوتا لیکن اگر ایسا کام کرے جو کفر وشرک ہو یا اس کے قریب ہو تب اس کو معزول کیا جائے گا ورنہ نہیں، دلیل اس کی یہ ہے کہ خلفاء راشدین کے بعد جو خلفاء اور ان کے ماتحت امراء ہوئے ہیں ان میں بہت سے فسق اور ظلم وجور کے مرتکب ہوئے مثلاً حجاج بن یوسف بہت بڑا ظالم تھا لیکن صحابہ نے اس کی اطاعت اور فرماں برداری کی اور اس کو معزول کر کے اس کے خلاف بغاوت کو جائز نہیں سمجھا اگر فسق سے امام معزول ہو جاتا تو ہرگز ہرگز صحابہ اس پر سکوت نہ کرتے بلکہ اس کو معزول کرنے کی کوشش کرتے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی پہلے سے فاسق ہے اور لوگوں کو علم ہے تب بھی اس کو امام بنایا جا سکتا ہے تو جب امام بناتے وقت اس کا غیر فاسق ہونا ضروری نہیں ہے تو امام بن جانے کے بعد باقی رہنے کے لئے غیر فاسق ہونا بدرجہ اولی ضروری نہ ہوگا۔ اور نوادر میں ہمارے تینوں اماموں یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں اور ہدایہ میں ہے کہ فاسق قاضی بن سکتا ہے مگر اس کو قاضی بنانا نہیں چاہئے اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایک شخص فاسق ہے لیکن لوگوں کو اس کا علم نہیں تھا اس لئے لوگوں نے اس کو امام بنا دیا، اب اگر امام بن جانے کے بعد بھی فسق کرتا ہے تو وہ خود بخود معزول ہو جائے گا اور اگر وہ گدی کو نہیں چھوڑتا ہے تو رعایا پر ضروری ہے کہ اس کو ہٹا کر دوسرے کو منتخب کریں، اور یہی حکم خلیفہ کے نائبین اور دوسرے عمال کا بھی ہے، اور اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ فاسق میں ولایت کی اہلیت نہیں ہے اس لئے کہ جب وہ فسق کرتا ہے تو اپنے اوپر ظلم کرتا ہے تو جب وہ اپنے اوپر ظلم کرتا ہے تو دوسروں پر بدرجہ اولیٰ ظلم کرے گا اس لئے اس کو امام نہیں بنایا جائے گا اور احناف یہ کہتے ہیں کہ فاسق ولایت کی اہلیت رکھتا ہے اس لئے کہ وہ مسلمان ہے آزاد ہے، چنانچہ اگر وہ اپنی نابالغ لڑکی کا نکاح بغیر اس کی مرضی کے کر دے تو صحیح ہے اور جب وہ اہل ولایت میں سے ہے تو اس کو امام بنانا صحیح ہوگا۔

تو پہلے یہ بیان کیا تھا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک امیر، قاضی اور دوسرے عمال کا حکم یکساں ہے فسق کی وجہ سے معزول ہو جائیں گے، لیکن شافعیہ کی بعض کتابوں میں لکھا ہوا ہے کہ امام اور قاضی میں فرق ہے، کہ امام اور خلیفہ تو فسق سے معزول نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کو معزول کر کے دوسرے کو امام بنانے میں فتنہ وفساد برپا ہوگا جس کو آسانی سے دبایا نہیں جا سکتا اور شریعت فتنہ وفساد کو پسند نہیں کرتی، اور قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا اس لئے کہ اس کو معزول کر کے دوسرا قاضی مقرر کرنے میں امام کے رعب ودبدبہ کی وجہ سے کسی فتنہ وفساد کا خوف نہیں ہے، اور بعض مشائخ احناف نے کہا، اگر کوئی شخص پہلے سے فاسق ہے اور قاضی بنایا گیا تو اس کو قاضی بنانا صحیح ہوگا اور اگر کوئی شخص پہلے سے عادل تھا اور اس کو قاضی بنایا گیا پھر بعد میں وہ فسق میں مبتلا ہو گیا تو معزول ہو جائے گا اس لئے کہ امام نے اس کو عادل ہونے کی بناء پر قاضی بنایا تھا لہٰذا فاسق ہونے کی صورت میں اس کے قاضی بنے رہنے پر راضی نہ ہوگا۔

وَتَجُوْزُ الصَّلٰوةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوْا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَلِاَنَّ عُلَمَاءَ الْاُمَّةِ كَانُوْا يُصَلُّوْنَ خَلْفَ الْفَسَقَةِ وَاَهْلِ الْاَهْوَاءِ وَالْبِدَعِ مِنْ غَيْرِ نَكِيْرٍ وَمَانُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الْمَنْعِ عَنِ الصَّلٰوةِ خَلْفَ الْمُبْتَدِعِ فَمَحْمُوْلٌ عَلَى الْكَرَاهَةِ اِذْلَاكَلَامَ فِيْ كَرَاهَةِ الصَّلٰوةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ هٰذَا اِذَلَمْ يُؤَدِّ الْفِسْقُ اَوِالْبِدْعَةُ اِلٰى حَدِّ الْكُفْرِ اَمَّا اِذَا اَدّٰى اِلَيْهِ فَلَا كَلَامَ فِيْ عَدَمِ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَلْفَهُ ثُمَّ الْمُعْتَزِلَةُ وَاِنْ جَعَلُوْا الْفَاسِقَ غَيْرَ مُؤْمِنٍ لٰكِنَّهُمْ يُجَوِّزُوْنَ الصَّلٰوةَ خَلْفَهُ لِمَا اَنَّ شَرْطَ الْاِمَامَةِ عِنْدَهُمْ عَدَمُ الْكُفْرِ لَاوُجُوْدُ الْاِيْمَانِ بِمَعْنَى التَّصْدِيْقِ وَالْاِقْرَارِ وَالْاَعْمَالِ جَمِيْعًا وَيُصَلّٰى عَلٰى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ اِذَا مَاتَ عَلَى الْاِيْمَانِ لِلْاِجْمَاعِ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَاتَدَعُوْا الصَّلٰوةَ عَلٰى مَنْ مَاتَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ فَاِنْ قِيْلَ اَمْثَالُ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ اِنَّمَا هِيَ فُرُوْعُ الْفِقْهِ فَلَا وَجْهَ لِاِيْرَادِهَا فِيْ اُصُوْلِ الْكَلَامِ وَاِنْ اَرَادَ اَنَّ اِعْتِقَادَ حَقِّيَّةِ ذٰلِكَ وَاجِبٌ وَهٰذَا مِنَ الْاُصُوْلِ فَجَمِيْعُ مَسَائِلِ الْفِقْهِ كَذٰلِكَ قُلْنَا اِنَّهُ لَمَّا فَرَغَ مِنْ مَقَاصِدِ عِلْمِ الْكَلَامِ مِنْ مَبَاحِثِ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَالْاَفْعَالِ وَالْمَعَادِ وَالنُّبُوَّةِ وَالْاِمَامَةِ عَلٰى قَانُوْنِ اَهْلِ الْاِسْلَامِ وَطَرِيْقِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى نُبَذٍ مِّنَ الْمَسَائِلِ الَّتِيْ يَتَمَيَّزُ بِهَا اَهْلُ السُّنَّةِ عَنْ غَيْرِهِمْ مِمَّا خَالَفَتْ فِيْهِ الْمُعْتَزِلَةُ اَوِالشِّيْعَةُ اَوِالْفَلَاسِفَةُ اَوِالْمُلَاحِدَةُ اَوْ غَيْرُهُمْ مِنْ اَهْلِ الْبِدَعِ وَالْاَهْوَاءِ سَوَاءٌ كَانَتْ تِلْكَ الْمَسَائِلُ مِنْ فُرُوْعِ الْفِقْهِ اَوْغَيْرِهَا مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْعَقَائِدِ.

ترجمه: اور ہرایک نیک وبد کے پیچھے نماز جائز ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے ہر نیک وبد کے پیچھے نماز پڑھو، اوراس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور خواہشات نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلانکیر نماز پڑھتے تھے، اور بعض اسلاف سے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ کراہت پر محمول ہے، اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کے مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں یہ اس وقت ہے جب اس کا فسق اوراس کی بدعات حد کفر تک نہ پہنچائے، بہرحال جب حد کفر تک پہونچائے، تو پھر اس کے پیچھے نماز کے ناجائز ہونے میں کوئی کلام نہیں، پھر معتزلہ نے اگر چہ فاسق کو غیر مومن قرار دیا ہے لیکن وہ بھی اس کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط کافر نہ ہونا ہے نہ کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال تینوں چیزوں کا پایا جانا، اور ہرایک نیک وبد کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ ایمان پر اس کی موت ہوئی ہو، ایک اجماع کی وجہ سے اور (دوسرے) نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اہل قبلہ میں سے اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنی نہ چھوڑو جو مرجائے، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اس جیسے مسائل فقہ کی جزئیات

میں سے ہیں، لہٰذا اصول کلام میں انہیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اور اگر ماتنؒ کی مراد یہ ہے کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول کلام میں سے ہے، تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں، ہم جواب دیں گے کہ جب ماتنؒ علم کلام کے مقاصد یعنی ذات واجب، صفاتِ واجب، افعال واجب اور معاد اور نبوت اور امامت کے مباحث کو قانون اسلام کے طریقہ پر اور اہل سنت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے فارغ ہو گئے، تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا جن کی وجہ سے اہل سنت کو دیگر فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے یعنی وہ مسائل جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے اہل سنت والجماعت کی مخالفت کی ہے خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ وہ جزئیات ہوں جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

تشریح: شیعہ جس طرح امامت کبریٰ یعنی خلافت میں امام اور خلیفہ کے لئے معصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں اسی طرح امامت صغریٰ یعنی امامت نماز میں بھی امام کے لئے معصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں، اسی وجہ سے نماز کو امام مہدیؒ کے انتظار میں اس کے آخری وقت تک موخر رکھتے ہیں یہاں تک کہ جب آخری وقت آجاتا ہے تو تنہا تنہا پڑھ لیتے ہیں، اس کے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ جماعت نماز کے لئے جو امام متعین کیا جائے اس کا شرک وکفر سے مبرا ہونا لازم اور ضروری ہے اور اگر وہ شرک وکفر سے منزہ ہے لیکن فسق کرتا ہے تو اب اگر کوئی عادل بادشاہ نہیں ہے تو اس کے پیچھے نماز ادا ہو جائے گی، اور اگر کوئی عادل امام موجود ہے تو پھر کراہت کے ساتھ ہوگی۔

ہماری پہلی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو، دوسری دلیل اجماع ہے اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور بدعتیوں کے پیچھے نماز پڑھتے رہے ہیں اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی اور نہ اس کے جواز کا انکار کیا تو جواز پر اجماع ہو گیا۔

رہا یہ سوال یہ کہ بعض علماء فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے منع کرتے ہیں تو پھر یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ فاسق کے پیچھے نماز جائز ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممانعت عدم جواز پر محمول نہیں ہے بلکہ کراہت پر محمول ہے اور مطلب یہ ہے کہ فاسق کے پیچھے نماز جائز تو ہے لیکن مکروہ ہے اور پھر یہ کراہت کے ساتھ جائز اس وقت تک ہے جب تک کہ اس کا فسق کفر کی حد تک نہ پہونچ جائے اور اگر کفر کی حد تک پہنچا دیتا ہے، تو اس صورت میں وہ مرتد ہو گیا لہٰذا اس کے پیچھے نماز کے جائز ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، مثلاً ایک شخص فسق وفجور کرتا ہے لیکن گلے میں زنار بھی ڈالتا ہے تو یہ مرتد ہو جائے گا اس کے پیچھے نماز جائز نہ ہوگی۔

سوال یہ ہوتا ہے کہ چونکہ معتزلہ کے یہاں فاسق مومن نہیں ہے لہٰذا ان کے یہاں فاسق کو امام مقرر کرنا اور اس کے پیچھے نماز پڑھنا صحیح نہ ہونا چاہئے، حالانکہ ان کے یہاں بھی فاسق کے پیچھے نماز صحیح اور درست ہے، جواب یہ ہے کہ ان کے یہاں امام کے لئے مومن ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ غیر کافر ہونا ضروری ہے، اور فاسق ان کے یہاں غیر کافر ہے لہٰذا امامت کی شرط پائی

گئی، اور اب کوئی اشکال نہیں رہا۔

قولہ ویُصلّی علی کل بر وفاجر: اور اہل سنت کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ہر فاسق وفاجر کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، بشرطیکہ بظاہر اس کی موت ایمان پر ہوئی ہو، دلیل یہ ہے کہ علماء امت فاسقوں کی نماز جنازہ پڑھتے آئے ہیں لہٰذا جواز پر اجماع ہو گیا، دوسری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اہل قبلہ میں سے جو مر جائے اس کی نماز جنازہ پڑھنی نہ چھوڑو۔

قولہ فان قیل امثال الخ اشکال یہ ہے کہ علم کلام میں شریعت کے ان احکام سے بحث ہوتی ہے جن کا تعلق اعتقاد سے ہے جو اصول کلام کہلاتے ہیں اور یہ مسئلہ جو ابھی بیان کیا گیا کہ فاسق کی نماز جنازہ جائز ہے یہ تو علم فقہ کی جزئیات میں سے ہے کیونکہ اس کا تعلق عمل سے ہے اعتقاد سے نہیں تو پھر ماتنؒ نے اس کو اس علم کلام کی کتاب میں کیوں ذکر کیا؟ اس کا ایک جواب بعض لوگوں نے یہ دیا کہ یہ مسائل جو بیان کئے گئے ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ اس کے جواز پر اعتقاد و یقین رکھنا ہر مومن پر ضروری ہے اور جب اس کا تعلق اعتقاد سے ہو گیا تو پھر اس کو علم کلام میں ذکر کرنا صحیح ہو گیا، لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس اعتبار سے فقہ کے سارے مسائل کا تعلق اعتقاد سے ہے کیونکہ مسائل فقہ کے جائز اور حق ہونے کا اعتقاد واجب اور ضروری ہے لہٰذا ان سب کو علم کلام میں لانا چاہئے اور ذکر کرنا چاہئے، اس لئے دوسرا جواب ہی صحیح ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ یہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں لیکن یہ جزئیات ایسی ہیں جو ایک امتیازی شان رکھتی ہیں کیونکہ بعض دوسرے فرقوں کے لوگ اس کا انکار کرتے ہیں، اس لئے ماتنؒ ان مسائل کو یہاں لائے تاکہ ان کی تردید ہو جائے اور اہل سنت کا مسلک واضح ہو جائے۔

وَيُكَفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ إِلَّا بِخَيْرٍ لِمَا وَرَدَ مِنَ الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ فِي مَنَاقِبِهِمْ وَوُجُوبِ الْكَفِّ عَنِ الطَّعْنِ فِيهِمْ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ إِنْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَكْرِمُوا أَصْحَابِي فَإِنَّهُمْ خِيَارُكُمُ الْحَدِيثَ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اللّٰهَ اللّٰهَ فِي أَصْحَابِي لَا تَتَّخِذُوهُمْ غَرَضًا مِنْ بَعْدِي فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّي أَحَبَّهُمْ وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِي أَبْغَضَهُمْ وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللّٰهَ وَمَنْ آذَى اللّٰهَ تَعَالَى فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ ثُمَّ فِي مَنَاقِبِ كُلٍّ مِنْ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيٍّ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَكَابِرِ الصَّحَابَةِ أَحَادِيثُ صَحِيحَةٌ وَمَا وَقَعَ بَيْنَهُمْ مِنَ الْمُنَازَعَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ فَلَهُ مَحَامِلُ وَتَأْوِيلَاتٌ فَسَبُّهُمْ وَالطَّعْنُ فِيهِمْ إِنْ كَانَ مِمَّا يُخَالِفُ الْأَدِلَّةَ الْقَطْعِيَّةَ فَكُفْرٌ كَقَذْفِ عَائِشَةَ وَإِلَّا فَبِدْعَةٌ وَفِسْقٌ.

ترجمہ: اور خیر کے علاوہ کسی چیز کے ساتھ صحابہ کے ذکر سے زبان کو روکا جائے، ان احادیث صحیحہ کی وجہ سے جو ان کے مناقب میں ہیں، اور ان کے بارے میں طعن کرنے سے زبان روکنے کے بارے میں وارد ہیں جیسے حضور

صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ میرے صحابہ کو برا نہ کہو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر احد پہاڑ کے برابر سونا خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں سے کسی کے خرچ کئے ہوئے ایک مد کو بھی نہ پہونچے گا اور نہ نصف مد کو اور جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ میرے صحابہ کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم سب سے بہتر ہیں اور جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد میرے صحابہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرو میرے بعد تم انہیں نشانہ نہ بنانا پس جو شخص ان سے محبت کرے گا تو وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے گا اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا، اور جس نے ان کو تکلیف پہونچائی اس نے مجھے تکلیف پہونچائی، اور جس نے مجھے تکلیف پہنچائی اس نے اللہ کو ناراض کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو عنقریب اللہ اس کا مواخذہ فرمائے گا، پھر حضرت ابوبکر و عمر و عثمان و علی اور حسن و حسین رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے ہر ایک اور ان کے علاوہ دیگر اکابر صحابہ کے مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں، اور ان کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں تو ان کا محمل اور ان کی تاویلات ہیں، تو ان کو برا بھلا کہنا اور ان کے بارے میں طعن کرنا اگر ایسی بات کی وجہ سے ہے جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہے تو کفر ہے جیسے کہ حضرت عائشہؓ کو زنا کی تہمت لگانا ورنہ پھر بدعت اور فسق ہے۔

تشریح: صحابہ ان خوش نصیب انسانوں کو کہتے ہیں جنہوں نے ایمان کی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت پائی اور مرتے دم تک اس پر قائم رہے، اللہ تعالیٰ نے ان کو ایسا اونچا مقام عطا فرمایا ہے کہ کوئی بڑے سے بڑا ولی اور قطب و ابدال بھی خواہ کتنی ہی ریاضت و عبادت کرے ان کے مقام کو نہیں پاسکتا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کا سوائے خیر کے اور کسی چیز کے ساتھ ذکر نہ کیا جائے اس لئے کہ بعض احادیث میں صحابہ کے فضائل و مناقب و کمالات کو بیان کیا گیا ہے اور بعض احادیث میں ان کو برا بھلا کہنے اور طعن کرنے سے منع کیا گیا ہے، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم اللہ کے راستہ میں احد پہاڑ کے برابر سونا خرچ کر دو تو تم کو اتنا ثواب نہیں ملے گا جتنا کہ صحابہ کو ایک مد یعنی دونوں ہتھیلیوں بھر غلہ کے برابر خرچ کرنے پر ملتا ہے، یہ ہے صحابہ کا مقام، دوسری روایت میں ان کے اعزاز و اکرام کا حکم ہے، یہ تو وہ روایات ہیں جو تمام صحابہ کے فضائل و مناقب کے بارے میں عمومی طور پر منقول ہیں، اسی طرح بعض مخصوص صحابہ کرام کے یعنی خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کرام کے بارے میں احادیث صحیحہ منقول ہیں اور قرآن میں بھی اس کو بیان کیا گیا ہے۔

اب اس کے بعد پہلے یہ سمجھئے کہ شریعت کی نظر میں عادل کی بات معتبر سمجھی جاتی ہے اور غیر عادل کی بات معتبر نہیں سمجھی جاتی، چنانچہ شہادت اور فن حدیث میں عادل آدمی ہی کی خبر معتبر ہوتی ہے، اور عادل وہ متقی آدمی ہے جو گناہ کبیرہ سے بچتا ہو اور ایسے کام نہ کرتا ہو جو خلاف مروت ہو، اور اگر خلاف مروت کام کرتا ہو یا گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہو تو وہ غیر عادل ہے۔

سوال: ہمارا ایک طرف یہ عقیدہ ہے کہ صحابہ غیر معصوم ہیں اور دوسری طرف یہ عقیدہ ہے کہ صحابہ کل کے کل عادل ہیں، تو ان کو عادل ماننا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان سے گناہ کبیرہ کا صدور نہ ہو اور غیر معصوم ماننا یہ تقاضا کرتا ہے کہ ان سے گناہ کا صدور ہو

سکتا ہے تو بظاہر دونوں باتوں میں تعارض ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں ہم عدالت کی تعریف کرتے ہیں تو یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ کوئی بڑے سے بڑا جرم کرنے کے بعد اگر توبہ واستغفار کرے تو اس کی عدالت بحال ہو جاتی ہے اور وہ پھر عادل ہو جاتا ہے، لہٰذا اب دونوں عقیدوں میں کوئی تعارض نہیں رہا۔

اور قرآن نے بھی جگہ جگہ ان کے فضائل کو بیان کیا ہے اور عمومی طور پر اور خصوصی طور پر بھی یہ اعلان کیا ہے کہ یہ سب کامیاب ہیں، اللہ تعالیٰ کی ان پر نظر کرم ہے اور ان کے تمام گناہوں کو معاف کر دیا ہے اور ہر ایک سے اپنی رضامندی کا بھی اعلان کیا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ صحابہ سب کے سب عادل ہیں، لہٰذا صحابہ کرام کا اس انداز سے ذکر کرنا کہ ان کی تنقیص اور تذلیل ہو اور ان کی عدالت کو مجروح کرنے کی ناپاک کوشش کرنا ہرگز ہرگز جائز نہ ہوگا، اور اس سے ضرور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف ہوگی اور جس کے عمل سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف پہونچے اس کا انجام بہت برا ہوگا۔

قولہ وما وقع بینھم الخ اور صحابہ کے درمیان جو لڑائیاں ہوئیں اور اختلافات ہوئے وہ ایک اجتہادی غلطی تھی اور اجتہاد میں غلطی کرنے والا بھی از روئے حدیث مستحق اجر ہوتا ہے اس لئے کہ وہ بھی حق کا طالب تھا اس نے بھی طلب حق میں اپنے امکان بھر کوشش کی اس لئے دونوں فریق میں سے کسی کے بارے میں برائی کے ساتھ زبان کھولنا درست نہیں ہوگا۔

وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يُنْقَلْ عَنِ السَّلَفِ الْمُجْتَهِدِيْنَ وَالْعُلَمَاءِ الصَّالِحِيْنَ جَوَازُ اللَّعْنِ عَلٰى مُعَاوِيَةَ وَاَحْزَابِهٖ لِاَنَّ غَايَةَ اَمْرِهِمُ الْبَغْيُ وَالْخُرُوْجُ عَلَى الْاِمَامِ وَهُوَ لَايُوْجِبُ اللَّعْنَ وَاِنَّمَا اخْتَلَفُوْا فِيْ يَزِيْدَبْنِ مُعَاوِيَةَ حَتّٰى ذُكِرَ فِي الْخُلَاصَةِ وَغَيْرِهَا اَنَّهٗ لَايَنْبَغِي اللَّعْنُ عَلَيْهِ وَلَا عَلَى الْحَجَّاجِ لِاَنَّ النَّبِيَّ عليه السلام نَهٰى عَنْ لَعْنِ الْمُصَلِّيْنَ وَمَنْ كَانَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ وَمَانُقِلَ مِنَ النَّبِيِّ عليه السلام مِنَ اللَّعْنِ لِبَعْضٍ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ فَلِمَا اَنَّهٗ يَعْلَمُ مِنْ اَحْوَالِ النَّاسِ مَالَايَعْلَمُهٗ غَيْرُهٗ وَبَعْضُهُمْ اَطْلَقَ اللَّعْنَ عَلَيْهِ لِمَا اَنَّهٗ كَفَرَحِيْنَ اَمَرَبِقَتْلِ الْحُسَيْنِ رضی اللہ عنہ وَاتَّفَقُوْا عَلٰى جَوَازِ اللَّعْنِ عَلٰى مَنْ قَتَلَهٗ اَوْاَمَرَبِهٖ اَوْ اَجَازَهٗ وَرَضِيَ بِهٖ وَالْحَقُّ اِنَّ رِضَا يَزِيْدَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ رضی اللہ عنہ وَاسْتِبْشَارَهٗ بِذٰلِكَ وَاِهَانَةَ اَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ عليه السلام مِمَّا تَوَاتَرَ مَعْنَاهُ وَاِنْ كَانَ تَفَاصِيْلُهٗ اٰحَادًا فَنَحْنُ لَانَتَوَقَّفُ فِيْ شَانِهٖ بَلْ فِيْ اِيْمَانِهٖ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَعَلٰى اَنْصَارِهٖ وَاَعْوَانِهٖ۔

ترجمہ: بہرحال سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے معاویہؓ اور ان کے گروہ پر لعن کرنے کا جواز منقول نہیں ہے اس لئے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ الزام امام کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے اور یہ چیز لعن کرنے کو واجب نہیں کرتی ہے، ان لوگوں نے صرف یزید بن معاویہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ کتابوں میں مذکور ہے کہ ان پر لعنت کرنا مناسب نہیں اور نہ حجاج بن یوسف پر۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز

پڑھنے والوں اوران لوگوں پرلعنت کرنے سے منع فرمایا ہے جواہل قبلہ میں سے ہیں، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض اہل قبلہ پر جولعنت کرنا منقول ہے تو وہ اس وجہ سے کہ آپ لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے جو دوسرے لوگ نہیں جانتے، اور بعض لوگوں نے اس پرلعنت کو جائز قرار دیا اس لئے کہ وہ اس وقت کافر ہو گیا تھا جس وقت حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دیا اور علماء نے اس شخص پرلعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے ان کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا، یا اس کی اجازت دی اور اس سے خوش ہوا، اور درست بات یہ ہے کہ حسینؓ کے قتل پر یزید کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر والوں کی توہین کرنا ایسی بات ہے جس کا معنی متواتر ہے اگرچہ اس کی جزئیات اخبار آحاد ہیں تو ہم اس کے حال کے بارے میں بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے، اس پر اور اس کے انصار و مددگار پر اللہ کی لعنت ہو۔

تشریح: جب قرآن وحدیث کی روشنی میں صحابہ کا یہ مقام ہے تو پھر کسی بھی صحابہ پرلعن وطعن کرنا صحیح نہ ہوگا اور حضرت معاویہ بھی صحابی ہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے برادر نسبتی ہیں اور کاتب وحی ہیں اور ان کے بارے میں خصوصیت سے احادیث وارد ہیں مثلاً ترمذی شریف میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللّٰهم اجعله هاديا مهديا واهدِ به یعنی اے اللہ! معاویہ کو ہادی اور مہدی بنا اور ان کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت فرما، اور عبد اللہ بن مبارکؒ سے پوچھا گیا کہ معاویہ افضل ہیں یا عمر بن عبد العزیزؒ تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد میں حضرت معاویہ کے گھوڑے کی ٹاپوں سے جو گرد اڑی ہے وہ عمر بن عبد العزیزؒ سے افضل ہے تو حضرت معاویہؓ کے متعلق ان فضائل کے ہوتے ہوئے شارحؒ نے جو طرز اختیار کیا ہے اور یہ کہا کہ ان پرلعن کا جواز کسی عالم سے منقول نہیں ہے، یہ ان کی شان میں بہت بڑی کوتاہی کی بات ہے اس لئے کہ حضرت معاویہؓ جب صحابی رسول ہیں تو پھر ان کے بارے میں لعن کے جواز کے منقول ہونے اور نہ ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، شارحؒ کے لئے مناسب تو یہ تھا کہ اس موقع پر ان کے فضائل ومناقب کو بیان کرتے تاکہ ان کا مرتبہ ومقام واضح ہو جاتا۔

اسی طرح شارحؒ نے یزید بن معاویہ کے بارے میں کہا کہ علماء کے درمیان یزید کے بارے میں اختلاف ہے بعض حضرات مثلاً امام غزالیؒ نے یزید پرلعنت کرنے کو ناجائز کہا ہے اس لئے کہ یزید نے خواہ کتنا بڑا گناہ کیا ہو لیکن اس کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوا اور نہ اہل قبلہ ہونے سے خارج ہوا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل قبلہ پرلعنت کرنے سے منع فرمایا ہے اس لئے یزید پرلعنت کرنا صحیح نہیں ہوگا، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض اہل قبلہ پر جولعنت کرنا منقول ہے، تو وہ اس بات پر محمول ہے کہ آپ کو بذریعہ وحی ان کے ایسے حالات معلوم ہو گئے تھے جو ہم کو معلوم نہیں ہو سکتے مثلاً آپ کو ان کا کفر پر مرنا معلوم ہو گیا ہو اس لئے آپ نے لعنت فرمائی، لیکن ہمارے پاس معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے اسلئے ہمارے لئے کسی نمازی اور اہل قبلہ پرلعنت کرنا جائز نہ ہوگا۔

اور بعض حضرات نے یزید پرلعنت کرنے کو جائز کہا ہے، اس لئے کہ ان کے بقول حضرت حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دینے

کی وجہ سے وہ کافر ہو گیا تھا اور کافر پر لعنت کرنا جائز ہے۔

اور شارحؒ کا بھی میلان اسی طرف ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ درست بات یہ ہے کہ حضرت حسینؓ کے قتل کئے جانے پر یزید کا راضی اور خوش ہونا اور اس کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے گھرانے والوں کی توہین وتذلیل کرنا معناً متواتر ہے اگر چہ الفاظ آحاد ہیں اس لئے اس پر بلا تردد لعنت جائز ہے۔ اس کے بعد شارحؒ نے لعنۃ اللہ علیہ کہہ کر اس پر عمل بھی کر لیا، لیکن یہ بھی اہل سنت کا عقیدہ نہیں ہے بلکہ اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ کسی کو متعین کر کے لعنت بھیجنا اس وقت جائز ہے جبکہ یہ یقینی طور پر معلوم ہو کہ اس کا انتقال کفر پر ہوا ہے، جیسے فرعون، ابوجہل اور ابلیس وغیرہ اور اگر ہم کو یہ معلوم نہیں ہے کہ اس کی موت کفر پر ہوئی ہے یا ایمان پر؟ تو متعین کر کے لعنت بھیجنا جائز نہیں ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ ہم کو اس کا علم نہیں ہو سکتا کہ یزید کی موت کفر پر ہوئی ہے، اس لئے متعین کر کے اس پر لعنت بھیجنا جائز نہیں ہے، ہاں عمومی طور پر لعنت بھیجنا جائز ہے مثلاً یہ کہا جائے کہ کفار و یہود و نصاریٰ پر اللہ کی لعنت ہو یا چوروں اور ڈاکوؤں پر اللہ کی لعنت ہو۔

اور یزید پر لعنت کو جائز قرار دینے کے لئے شارحؒ کا یہ کہنا کہ یزید نے جس وقت حسینؓ کو قتل کرنے کا حکم دیا اور اس سے راضی وخوش ہوا تو وہ کافر ہو گیا یہ اس لئے صحیح نہیں کہ اولاً تو یہ ثابت نہیں کہ یزید نے ابن زیاد کو قتل حسین کا حکم دیا تھا دوسرے اگر ثابت بھی ہو جائے تو بھی مومن کو قتل کرنا گناہ کبیرہ ضرور ہے لیکن کفر نہیں ہے، لہٰذا متعین کر کے یزید پر لعنت بھیجنا بالکل درست نہیں ہے، البتہ عمومی طور پر لعنت بھیجنا مثلاً یہ کہنا کہ قاتلین حسین پر اللہ کی لعنت ہو جائز ہے۔

وَنَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشَرَةِ الَّذِيْنَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِالْجَنَّةِ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَبُوْبَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ وَعُمَرُ فِي الْجَنَّةِ وَعُثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ وَعَلِيٌّ فِي الْجَنَّةِ وَطَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ وَسَعِيْدُ بْنُ زَيْدٍ فِي الْجَنَّةِ وَعَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ وَسَعْدُ بْنُ اَبِيْ وَقَّاصٍ فِي الْجَنَّةِ وَزُبَيْرٌ فِي الْجَنَّةِ وَاَبُوْعُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ وَكَذَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِفَاطِمَةَ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ لِمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ الصَّحِيْحِ اَنَّ فَاطِمَةَ سَيِّدَةُ نِسَاءِ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَاَنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ سَيِّدَا شَبَابِ اَهْلِ الْجَنَّةِ وسائرُ الصحابة لا يُذْكَرُوْنَ الا بخيرٍ ويُرْجٰى لَهُمْ اكثرُ مِمَّا يُرْجٰى لِغَيْرِهِمْ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ولا نشهدُ بالجنةِ والنّارِ لِاَحَدٍ بِعَيْنِهٖ بل نَشْهَدُ بِاَنَّ المومنينَ مِنْ اَهْلِ الجنةِ والكافرينَ مِنْ اَهْلِ النّارِ.

ترجمہ: اور ہم ان دس (صحابہ) کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں جن کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کی بشارت دی، چنانچہ آپ نے فرمایا ابوبکرؓ جنت میں ہوں گے، عمرؓ جنت میں ہوں گے، عثمانؓ جنت میں ہوں گے، علیؓ جنت میں ہوں گے، طلحہؓ جنت میں ہوں گے، زبیرؓ جنت میں ہوں گے، عبدالرحمن بن عوفؓ جنت میں ہوں گے، سعد بن ابی وقاصؓ جنت میں ہوں گے، سعید بن زیدؓ جنت میں ہوں گے، ابوعبیدہ بن الجراح جنت میں ہوں گے

اوراسی طرح ہم جنت کی گواہی دیتے ہیں فاطمہ وحسن وحسین کے لئے اس لئے کہ صحیح حدیث میں وارد ہے کہ فاطمہ جنتیوں کی بیویوں کی سردار ہیں اور حسن وحسین جنت کے نوجوانوں کے سردار ہیں، اور دیگر صحابہ کا صرف خیر کے ساتھ ذکر کیا جائے، اوران کے لئے اس سے زیادہ (اجروثواب) کی امید رکھی جائے جتنی ان کے علاوہ دوسرے مومنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے، اور ہم متعین طور پر کسی کے لئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے ہیں بلکہ ہم اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ مومنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار اہل جہنم میں سے ہیں۔

تشـریح : ہم ان دس صحابہ کرام کے لئے جنت کی شہادت دیتے ہیں جن کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دنیا ہی میں جنت کی خوشخبری سنائی ہے، تو دس صحابہ کرام ایسے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے نام کو الگ الگ لے کر صراحۃً جنت کی خوشخبری دی ہے، اوران کے علاوہ بعض دوسرے افراد مثلاً حضرت فاطمہ وحسن وحسین کے لئے جنت کی خوشخبری صراحۃً نہیں ہے بلکہ کنایۃً ہیں اس لئے کہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ فاطمہ جنتیوں کی عورتوں کی سردار ہوں گی تو یہ اسی وقت ہوگا جبکہ یہ بھی جنتی ہوں، بہرحال جن صحابہ کرام کے بارے میں احادیث میں جنت کی بشارت آئی ہے ہم ان سب کے لئے جنتی ہونے کی شہادت دیتے ہیں لیکن ان کے علاوہ باقی جو صحابہ ہیں ان کے بارے میں ہم یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ فلاں فلاں جنتی ہیں ہاں ان کے بارے میں عام مومنین کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ سے زیادہ ثواب اور مغفرت کی امید رکھتے ہیں، اسی طرح عام انسانوں میں سے کسی متعین شخص کے بارے میں ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ وہ جنتی ہے یا جہنمی بلکہ عمومی انداز میں جنت یا جہنم کی گواہی دیں گے اس طرح کہ مومنین جنت میں داخل کئے جائیں گے اور کفار جہنم میں داخل کئے جائیں گے۔

وَنَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ لِاَنَّهُ وَاِنْ كَانَ زِيَادَةً عَلَى الْكِتَابِ لٰكِنَّهُ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ وَسُئِلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ جَعَلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ وَلَيَالِيَهَا لِلْمُسَافِرِ وَيَوْمًا وَلَيْلَةً لِلْمُقِيْمِ وَرَوٰى اَبُوْبَكْرٍ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ اَنَّهُ قَالَ رَخَّصَ لِلْمُسَافِرِ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ وَلِلْمُقِيْمِ يَوْمًا وَلَيْلَةً اِذَا تَطَهَّرَ فَلَبِسَ خُفَّيْهِ اَنْ يَّمْسَحَ عَلَيْهِمَا وَقَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ اَدْرَكْتُ سَبْعِيْنَ نَفَرًا مِنَ الصَّحَابَةِ يَرَوْنَ الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ مَاقُلْتُ بِالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ حَتّٰى جَاءَنِيْ فِيْهِ مِثْلُ ضَوْءِ النَّهَارِ وَقَالَ الْكَرْخِيُّ اَخَافُ الْكُفْرَ عَلٰى مَنْ لَّا يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِاَنَّ الْاٰثَارَ الَّتِيْ جَاءَتْ فِيْهِ فِيْ حَيِّزِ التَّوَاتُرِ وَبِالْجُمْلَةِ مَنْ لَّا يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَهُوَ مِنْ اَهْلِ الْبِدْعَةِ حَتّٰى سُئِلَ اَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَقَالَ اَنْ تُحِبَّ الشَّيْخَيْنِ وَلَا تَطْعَنَ فِي الْخَتَنَيْنِ وَتَمْسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ۔

ترجمہ : اور ہم سفر اور حضر میں مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے ہیں اس لئے کہ یہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ

خبر مشہور کی وجہ سے ہے، اور علی بن ابی طالب سے مسح علی الخفین کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن اور تین رات اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات مسح کرنے کی مدت مقرر کی اور ابوبکرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ نے مسافر کے لئے تین دن اور تین رات تک اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات تک موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے، جب اس نے طہارت حاصل کر کے موزے پہنے ہوں اور حسن بصریؒ نے فرمایا کہ میں نے ایسے ستر صحابہ کو پایا جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے اور اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ میں مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا یہاں تک کہ مجھ کو اس بارے میں دن کی روشنی کے مانند (واضح دلائل) پہنچ گئے، اور امام کرخیؒ نے کہا کہ میں اس شخص کے کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں سمجھتا اس لئے کہ اس بارے میں آثار تواتر کے درجہ میں ہیں اور مختصر یہ کہ جو شخص مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے تو وہ اہل بدعت میں سے ہے، یہاں تک انس بن مالکؓ سے اہل سنت والجماعت کی (علامت کے) بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ (علامت یہ ہے) کہ تو شیخین سے محبت کرے اور (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے) دونوں داماد کے بارے میں طعن نہ کرے اور خفین پر مسح کرے۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا یہ امتیازی نشان ہے روافض کے مقابلہ میں کہ ہم مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے ہیں اور روافض اس کا انکار کرتے ہیں، اسی بناء پر مصنفؒ نے اس کو بیان کیا، کتاب اللہ میں مسح علی الخفین کا ذکر نہیں ہے بلکہ پیروں کو دھونے کا حکم مذکور ہے اس لئے یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی خبر مشہور سے ہے، اس لئے جائز ہے، چنانچہ صحابہ کی ایک بہت بڑی جماعت تقریباً ۸۰ صحابہ سے اس کا جواز منقول ہے اس لئے اس کا منکر بدعتی ہوگا، اور مسح علی الخفین کی مدت اور اس کے بارے میں علماء کے اقوال کو شارحؒ نے تفصیل سے ذکر کر دیا ہے جو محتاج تشریح نہیں۔

وَلَا نُحَرِّمُ نَبِيْذَ التَّمْرِ وَهُوَ اَنْ يُنْبَذَ تَمْرٌ اَوْ زَبِيْبٌ فِي الْمَاءِ فَيُجْعَلَ فِيْ اِنَاءٍ مِنَ الْخَزَفِ فَيَحْدُثُ فِيْهِ لَذْعٌ كَمَا فِي الْفُقَّاعِ كَاَنَّهُ نُهِيَ عَنْ ذٰلِكَ فِيْ بَدْءِ الْاِسْلَامِ لَمَّا كَانَتِ الْجِرَارُ اَوَانِيَ الْخُمُوْرِ ثُمَّ نُسِخَ فَعَدَمُ تَحْرِيْمِهٖ مِنْ قَوَاعِدِ اَهْلِ السُّنَّةِ خِلَافًا لِلرَّوَافِضِ وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا اشْتَدَّ وَصَارَ مُسْكِرًا فَاِنَّ الْقَوْلَ بِحُرْمَةِ قَلِيْلِهٖ وَكَثِيْرِهٖ مِمَّا ذَهَبَ اِلَيْهِ كَثِيْرٌ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ۔

ترجمہ: اور ہم نبیذ تمر کو حرام نہیں سمجھتے اور وہ یہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انگور پانی میں ڈال دیا جائے اور اس کو آگ میں پکی ہوئی مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے جس سے اس میں تیزی پیدا ہو جائے جیسا کہ جو وغیرہ کی شراب میں، گویا کہ ابتدائے اسلام میں اس سے منع کیا گیا تھا جبکہ (نبیذ کے) مٹکے شراب کے برتن ہوتے تھے، پھر یہ نہی منسوخ ہوگئی، تو اس کا حرام نہ ہونا اہل سنت والجماعت کے قواعد میں سے ہے روافض کے برخلاف اور یہ

اس صورت کے برخلاف ہے جب وہ (نبیذ) گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے، کیونکہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی حرمت کا قول ایسا ہے جس کی طرف بہت سے اہل سنت گئے ہیں۔

تشریح: پھلوں کو مثلاً کھجور یا کشمش وغیرہ کو پانی میں بھگو دیا جائے پھر اس کو نچوڑ کر اس کو پی لیا جائے تو اس کو نبیذ کہتے ہیں، اگر یہ گاڑھی ہو جائے اور اس میں نشہ پیدا ہو جائے تو اس کا حکم خمر کا حکم ہے کہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار حرام ہوگی، لیکن اگر گاڑھی نہ ہو اور اس میں نشہ پیدا نہ ہو البتہ تیزی پیدا ہو جائے جیسی تیزی گندم اور جو سے بنائی جانے والی شراب میں ہوتی ہے تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور روافض کہتے ہیں کہ یہ بھی خمر کی طرح حرام ہے، اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جس وقت خمر اور اس کے برتنوں کو حرام کیا گیا تھا اسی وقت نبیذ کو بھی حرام کیا گیا تھا۔ اور ہمارا کہنا یہ ہے کہ جس طرح خمر کے ساتھ اس کے برتنوں کی حرمت مصلحت کے تحت دی گئی تھی اور پھر بعد میں اس کے برتنوں کے استعمال کی اجازت دیدی گئی، اسی طرح نبیذ کے بھی استعمال کو مصلحت کے تحت حرام کیا گیا تھا پھر بعد میں اس کو جائز قرار دیدیا گیا، اور حرام کرنے میں مصلحت یہ تھی کہ کامل طور پر دلوں میں اس کی نفرت پیدا ہو جائے تاکہ پھر کبھی اس کی طرف میلان نہ ہو۔

وَلَایَبْلُغُ وَلِیٌّ دَرَجَةَ الْاَنْبِیَاءِ لِاَنَّ الْاَنْبِیَاءَ مَعْصُوْمُوْنَ مَامُوْنُوْنَ عَنْ خَوْفِ الْخَاتِمَةِ مُکَرَّمُوْنَ بِالْوَحْیِ وَمُشَاهَدَةِ الْمَلَکِ مَامُوْرُوْنَ بِتَبْلِیْغِ الْاَحْکَامِ وَاِرْشَادِ الْاَنَامِ بَعْدَ الْاِتِّصَافِ بِکَمَالَاتِ الْاَوْلِیَاءِ فَمَانُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْکَرَّامِیَةِ مِنْ جَوَازِ کَوْنِ الْوَلِیِّ اَفْضَلَ مِنَ النَّبِیِّ کُفْرٌ وَضَلَالٌ نَعَمْ قَدْیَقَعُ تَرَدُّدٌ فِیْ اَنَّ مَرْتَبَةَ النُّبُوَّةِ اَفْضَلُ اَمْ مَرْتَبَةَ الْوِلَایَةِ بَعْدَالْقَطْعِ بِاَنَّ النَّبِیَّ مُتَّصِفٌ بِالْمَرْتَبَتَیْنِ وَاَنَّهٗ اَفْضَلُ مِنَ الْوَلِیِّ الَّذِیْ لَیْسَ بِنَبِیٍّ وَلَایَصِلُ الْعَبْدُ مَادَامَ عَاقِلًا بَالِغًا اِلٰی حَیْثُ یَسْقُطُ عَنْهُ الْاَمْرُ وَالنَّهْیُ لِعُمُوْمِ الْخِطَابَاتِ الْوَارِدَةِ فِی التَّکَالِیْفِ وَاِجْمَاعِ الْمُجْتَهِدِیْنَ عَلٰی ذٰلِکَ وَذَهَبَ بَعْضُ الْاِبَاحِیِّیْنَ اِلٰی اَنَّ الْعَبْدَ اِذَابَلَغَ غَایَةَ الْمَحَبَّةِ وَصِفَاءَ قَلْبِهٖ وَاخْتَارَ الْاِیْمَانَ عَلَی الْکُفْرِ مِنْ غَیْرِ نِفَاقٍ سَقَطَ عَنْهُ الْاَمْرُ وَالنَّهْیُ وَلَایُدْخِلُهُ اللّٰهُ النَّارَ بِاِرْتِکَابِ الْکَبَائِرِ وَبَعْضُهُمْ اِلٰی اَنَّهٗ تَسْقُطُ عَنْهُ الْعِبَادَاتُ الظَّاهِرَةُ وَتَکُوْنُ عِبَادَتُهُ التَّفَکُّرَ وَهٰذَا کُفْرٌ وَضَلَالٌ فَاِنَّ اَکْمَلَ النَّاسِ فِی الْمَحَبَّةِ وَالْاِیْمَانِ هُمُ الْاَنْبِیَاءُ خُصُوْصًا حَبِیْبُ اللّٰهِ تَعَالٰی ﷺ مَعَ اَنَّ التَّکَالِیْفَ فِیْ حَقِّهِمْ اَتَمُّ وَاَکْمَلُ وَاَمَّا قَوْلُهٗ علیه السلام اِذَا اَحَبَّ اللّٰهُ عَبْدًا لَمْ یَضُرَّهٗ ذَنْبٌ فَمَعْنَاهُ اَنَّهٗ عَصَمَهٗ مِنَ الذُّنُوْبِ فَلَمْ یَلْحَقْهُ ضَرَرُهَا۔

ترجمہ: اور کوئی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہونچ سکتا، اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں، خاتمہ کے خوف سے مامون ہیں وحی اور فرشتہ کے مشاہدہ کرنے کا انہیں اعزاز حاصل ہے، احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں، اولیاء کے کمالات کے ساتھ متصف ہونے کے بعد، تو بعض کرامیہ سے جو منقول ہے یعنی ولی نبی سے افضل

ہوسکتا ہے یہ کفر اور ضلالت ہے ہاں بعض دفعہ اس میں تردد واقع ہوتا ہے کہ مرتبۂ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت اس بات کا یقین کرنے کے بعد کہ نبی دونوں مرتبوں کے ساتھ متصف ہے اور وہ اس ولی سے افضل ہے جو نبی نہیں، اور بندہ جب تک عاقل و بالغ ہے ایسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر ونہی ساقط ہو جائے، ان خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے جو (امر ونہی کے سلسلہ میں) وارد ہیں، اور اس پر مجتہدین کے اجماع ہونے کی وجہ سے، اور بعض اباحیین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ جب محبت اور صفائی قلب کی انتہاء کو پہونچ جائے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر پر ترجیح دے تو اس سے امر ونہی ساقط ہو جاتے ہیں، اللہ تعالیٰ اس کو کبائر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا، اور بعض اس طرف گئے ہیں کہ اس سے ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت تفکر ہوتی ہے، اور یہ کفر وضلالت ہے، کیونکہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں سے زیادہ کامل حضرات انبیاء ہیں، خاص طور پر اللہ کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم اس کے باوجود یکہ ان کے حق میں (احکام کی) تکلیف زیادہ کامل ومکمل ہے، اور بہر حال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے سے محبت کرے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے جس کی بناء پر اسے گناہ کا نقصان نہیں لاحق ہوتا۔

تشریح: ولی کی تعریف یہ ہے کہ ولی وہ شخص ہے جو اللہ تعالیٰ کے تمام احکامات کا مطیع وفرمانبردار ہو اور منہیات سے بچتا ہو چاہے وہ حرام کے قبیل سے ہوں یا مکروہات کے قبیل سے، تو اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ کوئی بھی ولی خواہ کتنی ہی عبادت اور ریاضت کر ڈالے انبیاء کے مرتبہ اور مقام کو نہیں پہونچ سکتا اس لئے کہ اولیاء جن کمالات کے ساتھ متصف ہوتے ہیں حضرات انبیاء ان کمالات کے ساتھ بدرجہ اتم متصف ہونے کے ساتھ ساتھ مزید ایسے کمالات واوصاف کے ساتھ متصف ہوتے ہیں جن کی اولیاء کو ہوا بھی نہیں لگتی ہے، اور وہ کمالات واوصاف یہ ہیں: (۱) حضرات انبیاء معصوم ہیں، برخلاف اولیاء کے کہ وہ معصوم نہیں ہیں، (۲) حضرات انبیاء سوء خاتمہ سے مامون ہوتے ہیں برخلاف اولیاء کے کہ ان کو برابر اس کا اندیشہ لگا رہتا ہے، (۳) انبیاء پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی آتی ہے اور وہ فرشتہ کا مشاہدہ کرتے ہیں اور اولیاء اس اعزاز سے محروم ہیں، (۴) حضرات انبیاء خدا کے احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر براہ راست مامور ہیں اور اولیاء براہ راست مامور نہیں ہیں۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ کوئی ولی نبی کے مرتبہ کو نہیں پہونچ سکتا تو بعض کرامیہ جو یہ کہتے ہیں کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا ممکن ہے، سراسر کفر اور گمراہی ہے۔

البتہ کبھی اس بات میں تردد ہوتا ہے کہ نبی جو مرتبہ نبوت اور مرتبہ ولایت دونوں کے ساتھ متصف ہے تو اس کا درجہ نبوت افضل ہے جو اللہ اور مخلوق کے درمیان سفارت کا کام انجام دیتا ہے، یا درجہ ولایت افضل ہے جس سے ہر وقت تعلق مع اللہ نصیب ہوتا ہے، تو بعض مشائخ صوفیہ نے کہا کہ نبی جس میں دونوں وصف ہوتے ہیں ولی کا بھی اور نبوت کا بھی اس کے بارے میں ان

کا کہنا یہ ہے کہ نبی کا درجہ ولایت اس کے درجہ نبوت سے افضل ہے کیونکہ ولایت مخلوق سے منہ موڑ کر اللہ تعالیٰ سے تعلق پیدا کرنے کا نام ہے اور نبوت خالق ومخلوق کے درمیان سفیر محض بننے کا نام ہے۔

دوسرے یہ کہ ولایت کمال باطنی ہے اور نبوت کمال ظاہری ہے اور کمال باطنی کمال ظاہری سے افضل ہے، اور بعض مشائخ نے کہا کہ درجہ نبوت افضل ہے اس لیے کہ درجہ ولایت میں نبی ولی کے ساتھ شریک ہے مگر درجہ نبوت میں نبی کے ساتھ کوئی بھی شریک نہیں ہے، لیکن وہ جو صرف ولی ہے وہ نبی سے افضل نہیں ہوسکتا اس لئے کہ نبی میں درجہ ولایت کے تمام اوصاف موجود ہوتے ہیں لیکن ولی میں درجہ نبوت کا کوئی وصف موجود نہیں ہوتا۔

قولہ ولا یصل العبد مادام الخ اباحیین کی ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ ولایت کا مقصد تعلق مع اللہ اور صفائی قلب ہے لہٰذا جب یہ مقصد حاصل ہو جائے اور تعلق مع اللہ پیدا ہو جائے یعنی اس کا دل صاف ہو جائے اور اللہ تعالیٰ سے بے پناہ محبت کرنے لگے اور بغیر کسی نفاق کے وہ ایمان کو کفر پر ترجیح دینے لگے تو اس کے لئے کسی عبادت کی ضرورت نہیں رہتی اور سب حرام چیزیں اس کے لئے حلال ہو جاتی ہیں، اس لئے کہ عبادات اور حرام سے اجتناب ایک وسیلہ تھا تعلق مع اللہ کا لہٰذا جب یہ مقصد حاصل ہو گیا تو اب یہ سارے واسطے ساقط ہو جائیں گے، لیکن اہل سنت کا یہ عقیدہ نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ ولی تو کیا کوئی نبی بھی ایسے درجہ کو نہیں پہونچ سکتا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے امر ونہی کا مکلف نہ رہے یعنی عبادات اس سے ساقط ہو جائیں اور اس کی ضرورت باقی نہ رہے اور حرام چیزیں حلال ہو جائیں، اور بعض اباحیین اس طرف گئے ہیں کہ ولی ہو جانے کے بعد ظاہری عبادات نماز روزہ وغیرہ تو اس سے ساقط اور معاف ہو جاتے ہیں لیکن ذہنی عبادت اب بھی باقی ہے اب اس کی عبادت صرف یہ ہے کہ وہ باری تعالیٰ کے ذات وصفات میں غور وفکر کرے اور اپنے ذہن کو اللہ تعالیٰ کی طرف ہر وقت متوجہ رکھے، اور یہ استدلال کرتے ہیں ایک روایت سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جب کسی بندہ کو محبوب بنالیتا ہے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہونچا سکتا۔ اباحیین اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب کسی کو محبوب بنالیتا ہے تو وہ چاہے کتنا ہی گناہ کرے اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔

اور اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ عبادات کبھی بھی معاف نہیں ہوتے بشرطیکہ وہ عاقل وبالغ ہو لہٰذا اباحیین کا قول کفر اور گمراہی ہے اور ہمارے دلائل یہ ہیں: (۱) وہ نصوص جو احکام کے سلسلہ میں آئی ہیں وہ ہر عاقل بالغ کے حق میں عام ہیں خواہ وہ کسی بھی حال میں ہو لہٰذا اگر یہ کہا جائے کہ بعض حالات میں شریعت کے احکام ساقط اور معاف ہو جاتے ہیں تو نصوص کے عموم پر عمل باقی نہ رہے گا۔

(۲) امت کے مجتہدین کا اس بات پر اجماع ہے کہ شریعت کے احکام ساقط نہیں ہوتے ہیں، لہٰذا اس کا انکار کرنا جائز نہ ہوگا۔

(۳) اللہ پر سب سے زیادہ کامل ایمان رکھنے والے اور اس سے کامل محبت رکھنے والے حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں خصوصاً اللہ کے محبوب جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں لیکن اس کے باوجود وہ امت کے مقابلہ میں احکام شرعیہ کے زیادہ مکلف

ہیں مثلاً تہجد کی نماز آپ پر واجب ہے لیکن امت کے لئے نفل ہے، تو جب انبیاء علیہم السلام سے کوئی حکم شرعی معاف نہیں ہے تو امت کے کسی فرد سے کیسے معاف ہوسکتا ہے؟ اور اباحیین نے جس حدیث سے استدلال کیا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب وہ نہیں ہے جو تم نے بیان کیا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی کو محبوب بنالیتا ہے تو اس کو تمام گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے، اس لئے اس سے گناہوں کا صدور ہی نہیں ہوتا کہ اس کو نقصان لاحق ہو جس کی وجہ سے وہ گناہ کے ضرر اور نقصان سے محفوظ رہتا ہے۔

وَالنُّصُوْصُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تُحْمَلُ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا مَالَمْ يَصْرِفْ عَنْهَا دَلِيْلٌ قَطْعِيٌّ كَمَا فِي الْاٰيَاتِ الَّتِيْ تَشْعُرُ بِظَوَاهِرِهَا بِالْجِهَةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ لَايُقَالُ هٰذِهٖ لَيْسَتْ مِنَ النُّصُوْصِ بَلْ مِنَ الْمُتَشَابِهِ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْمُرَادُ بِالنُّصُوْصِ هٰهُنَا لَيْسَ مَايُقَابِلُ الظَّاهِرَ وَالْمُفَسَّرَ وَالْمُحْكَمَ بَلْ مَايَعُمُّ اَقْسَامَ النَّظْمِ عَلٰى مَاهُوَ الْمُتَعَارَفُ وَالْعُدُوْلُ عَنْهَا اَيْ عَنِ الظَّوَاهِرِ اِلٰى مَعَانٍ يَدَّعِيْهَا اَهْلُ الْبَاطِنِ وَهُمُ الْمَلَاحِدَةُ وَسُمُّوْا الْبَاطِنِيَّةَ لِادِّعَائِهِمْ اَنَّ النُّصُوْصَ لَيْسَتْ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا بَلْ لَهَا مَعَانٍ بَاطِنِيَّةٌ لَايَعْرِفُهَا اِلَّا الْمُعَلِّمُ وَقَصْدُهُمْ بِذٰلِكَ نَفْيُ الشَّرِيْعَةِ بِالْكُلِّيَّةِ اِلْحَادٌ اَيْ مَيْلٌ وَعُدُوْلٌ عَنِ الْاِسْلَامِ وَاِتِّصَالٌ وَاِتِّصَافٌ بِكُفْرٍ لِكَوْنِهٖ تَكْذِيْبًا لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيْمَا عُلِمَ مَجِيْئُهٗ بِهٖ بِالضَّرُوْرَةِ وَاَمَّا مَاذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ اَنَّ النُّصُوْصَ مَصْرُوْفَةٌ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا وَمَعَ ذٰلِكَ فِيْهَا اِشَارَاتٌ خَفِيَّةٌ اِلٰى دَقَائِقَ تَنْكَشِفُ عَلٰى اَرْبَابِ السُّلُوْكِ يُمْكِنُ التَّطْبِيْقُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الظَّوَاهِرِ الْمُرَادَةِ فَهُوَ مِنْ كَمَالِ الْاِيْمَانِ وَمَحْضِ الْعِرْفَانِ۔

ترجمہ: اور کتاب وسنت کے نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول کی جائیں گی، جب تک کوئی قطعی دلیل ان سے نہ پھیرے، جیسا کہ ان آیات میں ہے جو بظاہر جہت اور جسمیت وغیرہ کی خبر دیتی ہیں۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ (آیات) نصوص کے قبیل سے نہیں ہیں بلکہ متشابہات کی قبیل سے ہیں اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ یہاں نصوص سے مراد وہ معنی نہیں ہے جو ظاہر اور مفسر ومحکم کے مقابلہ میں آتا ہے بلکہ ایسا معنی مراد ہے جو لفظ کے تمام اقسام کو شامل ہے جیسا کہ یہی متعارف ہے، اور اس سے یعنی ان ظاہری معانی سے ایسے معانی کی طرف عدول کرنا جن کا اہل باطن یعنی ملاحدہ دعویٰ کرتے ہیں اور جن کا باطنیہ نام ہے ان کے دعوی کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہیں بلکہ ان کے ایسے باطنی معنی ہیں جس کو معلم کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا ہے، الحاد ہے یعنی اسلام سے انحراف اور اعراض اور کفر سے تعلق اور لگاؤ ہے کیونکہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ان باتوں میں تکذیب ہے جنہیں آپ کا لانا یقینی طور پر ثابت ہے اور بہر حال وہ بات جس

کی طرف بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں اس کے باوجود اس میں ایسے دقائق کی طرف مخفی اشارہ ہے جو سلوک والوں پر ظاہر ہوتے ہیں ان دقائق اور ظاہری مرادی معنی کے درمیان تطبیق ممکن ہے، تو یہ کمال ایمان اور خالص عرفان کی بات ہے۔

تشریح: فرق باطلہ میں ایک فرقہ ملاحدہ اور باطنیہ کا ہے ان کا کہنا یہ ہے کہ کلام جو اللہ کی صفت ہے اس کے معنی کو ہم نہیں سمجھ سکتے اس لئے اللہ تعالیٰ کا کلام جس کو نصوص اور آیات سے تعبیر کرتے ہیں ان کے جو ظاہری الفاظ ہیں ان کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں بلکہ اس کا باطنی معنی مراد ہے اور یہ معنی صرف اللہ کو معلوم ہے یا اس کے ایسے نمائندہ کو معلوم ہے جو ابھی تک ظہور میں نہیں آیا ہے، لیکن ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ آیات اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کے جو ظاہری معنی ہیں، یعنی جو معنی لغت یا شرع سے سمجھا جاتا ہے، ہم اسی معنی پر محمول کریں گے، ہاں اگر کوئی دوسری نص ایسی ہو جو ظاہری معنی پر محمول کرنے سے منع کرتی ہو تو پھر رک جائیں گے ورنہ نہیں جیسے کہ آیات متشابہات ہیں جن سے باری تعالیٰ کے لئے جہت یا اعضاء ثابت ہوتے ہیں، جو دوسری آیات کے خلاف ہے، اس لئے اس کو ظاہری معنی پر محمول نہیں کریں گے بلکہ دوسرے معنی پر محمول کریں گے۔

اور باطنیہ کا عقیدہ بالکل غلط ہے اور کفر والحاد ہے اس لئے کہ اس سے حضور ﷺ کے قول کی تکذیب لازم آتی ہے۔

قولہ لا یقال: اس پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے جو ضابطہ بیان کیا ہے وہ نص کے بارے میں ہے اور آپ نے جو مثال پیش کی ہے وہ متشابہات میں سے ہے، نص میں سے نہیں ہے اس لئے کہ آپ پڑھ چکے ہیں کہ نص مفسر و محکم و متشابہ یہ سب آپس میں قسیم ہیں جو ایک دوسرے کے مبائن ہیں، لہٰذا جو متشابہ ہوگا وہ نص نہیں ہوگا، جواب یہ ہے کہ ہماری مراد نص سے وہ نہیں ہے جو مفسر محکم وغیرہ کے مقابلہ میں آتا ہے جس کو اصول فقہ والے مراد لیتے ہیں بلکہ اس کا عام معنی مراد ہے یعنی مطلق کلام شارع لہٰذا اب مثال اور ممثل لہ میں مطابقت ہوگئی۔

قولہ واما ما ذھب الیہ الخ محققین صوفیاء کا مذہب یہ ہے کہ کتاب وسنت کے نصوص کو ظاہری معنی پر محمول کرنے کے ساتھ اس کا ایسا باطنی معنی بھی مراد لیا جا سکتا ہے جو راہ سلوک طے کرنے والوں پر منکشف ہوتا ہے اور یہ نصوص کے ظاہری معنی کے منافی نہیں ہوتا، تو اہل سنت اس کا انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ اس کا انکار کرتے ہیں کہ ظاہری معنی سے پھیر کر باطنی معنی کی طرف لے جایا جائے کیونکہ یہ کفر والحاد ہے لیکن ظاہری معنی مراد لینے کے ساتھ اس کے مناسب کوئی باطنی معنی بھی مراد لیا جائے تو اہل سنت اس کا انکار نہیں کرتے ہیں، مثلاً موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے **فاخلع نعلیک** اس کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ تم اپنے جوتے کو نکال کر کے میرے پاس چلے آؤ، اور صوفیاء کرام اس کے ساتھ اس کا ایک باطنی معنی بھی بیان کرتے ہیں وہ یہ کہ تم اپنے دل سے دنیا کی محبت اور دیگر نجاستوں کو بھی نکال کر چلے آؤ، اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **مما رزقناھم ینفقون** اس کا ظاہری معنی یہ ہے کہ جو مال ہم نے ان کو دیا ہے اس کو بھلائی کے راستہ میں خرچ کرتے ہیں اور صوفیاء کرام اس کے ساتھ اس کا ایک باطنی معنی بھی مراد لیتے ہیں اور مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ جو روحانی نعمتیں ہم نے دے رکھی ہیں دوسروں پر اس کا بھی فیضان کرتے ہیں۔

وَرَدُّ النُّصُوْصِ بِاَنْ یُّنْکَرَ الْاَحْکَامُ الَّتِیْ دَلَّتْ عَلَیْهَا النُّصُوْصُ الْقَطْعِیَّةُ مِنَ الْکِتَابِ وَالسُّنَّةِ کَحَشْرِ الْاَجْسَادِ مَثَلًا کُفْرٌ لِکَوْنِهٖ تَکْذِیْبًا صَرِیْحًا لِلّٰهِ تَعَالٰی وَرَسُوْلِهٖ علیه السلام فَمَنْ قَذَفَ عَائِشَةَ بِالزِّنَا کُفْرٌ وَاسْتِحْلَالُ الْمَعْصِیَةِ صَغِیْرَةً کَانَتْ اَوْ کَبِیْرَةً کُفْرٌ اِذَا ثَبَتَ کَوْنُهَا مَعْصِیَةً بِدَلِیْلٍ قَطْعِیٍّ وَقَدْ عُلِمَ ذٰلِکَ مِمَّا سَبَقَ وَالْاِسْتِهَانَةُ بِهَا کُفْرٌ وَالْاِسْتِهْزَاءُ عَلَی الشَّرِیْعَةِ کُفْرٌ لِاَنَّ ذٰلِکَ مِنْ اَمَارَاتِ التَّکْذِیْبِ وَعَلٰی هٰذِهِ الْاُصُوْلِ یَتَفَرَّعُ مَا ذُکِرَ فِی الْفَتَاوٰی مِنْ اَنَّهٗ اِذَا اعْتَقَدَ الْحَرَامَ حَلَالًا فَاِنْ کَانَتْ حُرْمَتُهٗ لِعَیْنِهٖ وَقَدْ ثَبَتَ بِدَلِیْلٍ قَطْعِیٍّ یُکَفَّرُ وَاِلَّا فَلَا بِاَنْ یَّکُوْنَ حُرْمَتُهٗ لِغَیْرِهٖ اَوْ ثَبَتَ بِدَلِیْلٍ ظَنِّیٍّ . وبعضهُمْ لم یُفَرِّقْ بینَ الحرام لِعَیْنِهٖ ولغیرِهٖ فقالَ مَنْ اِسْتَحَلَّ حراماً وقد عُلم فی دین النبی علیه السلام تَحْرِیْمُهٗ کَنِکَاحِ ذَوِی المحارمِ او شُرْبِ الخَمْرِ او اکلِ المَیْتَةِ. اَوِ الدَّمِ اَوِ الْخِنْزِیْرِ مِنْ غَیْرِ ضَرُوْرَةٍ فَکَافِرٌ وَفِعْلُ هٰذِهِ الْاَشْیَاءِ بِدُوْنِ الْاِسْتِحْلَالِ فِسْقٌ وَمَنِ اسْتَحَلَّ شُرْبَ النَّبِیْذِ اِلٰی اَنْ یَّسْکُرَ کُفْرٌ وَاَمَّا لَوْ قَالَ لِحَرَامٍ هٰذَا حَلَالٌ لِتَرْوِیْجِ السِّلْعَةِ اَوْ بِحُکْمِ الْجَهْلِ لَا یُکَفَّرُ وَلَوْ تَمَنّٰی اَنْ لَّا یَکُوْنَ الْخَمْرُ حَرَامًا اَوْ لَا یَکُوْنَ صَوْمُ رَمَضَانَ فَرْضًا لِمَا یَشُقُّ عَلَیْهِ لَا یُکَفَّرُ بِخِلَافِ مَا اِذَا تَمَنّٰی اَنْ لَّا یَحْرُمَ الزِّنَا وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَیْرِ حَقٍّ فَاِنَّهٗ یُکَفَّرُ لِاَنَّ حُرْمَةَ هٰذَا ثَابِتَةٌ فِیْ جَمِیْعِ الْاَدْیَانِ مُوَافِقَةً لِلْحِکْمَةِ وَمَنْ اَرَادَ الْخُرُوْجَ عَنِ الْحِکْمَةِ فَقَدْ اَرَادَ اَنْ یَّحْکُمَ اللّٰهُ تَعَالٰی بِمَا لَیْسَ بِحِکْمَةٍ وَهٰذَا جَهْلٌ مِنْهُ بِرَبِّهٖ تَعَالٰی وَذَکَرَ الْاِمَامُ السَّرْخَسِیُّ فِیْ کِتَابِ الْحَیْضِ اَنَّهٗ لَوِ اسْتَحَلَّ وَطْیَ اَمْرَأَتِهِ الْحَائِضِ یُکَفَّرُ وَفِی النَّوَادِرِ عَنْ مُحَمَّدٍ اَنَّهٗ لَا یُکَفَّرُ هُوَ الصَّحِیْحُ وَفِیْ اِسْتِحْلَالِ اللِّوَاطَةِ بِاَمْرَأَتِهٖ لَا یُکَفَّرُ عَلَی الْاَصَحِّ وَمَنْ وَصَفَ اللّٰهَ تَعَالٰی بِمَا لَا یَلِیْقُ بِهٖ اَوْ سَخِرَ بِاسْمٍ مِنْ اَسْمَائِهٖ اَوْ بِاَمْرٍ مِنْ اَوَامِرِهٖ اَوْ اَنْکَرَ وَعْدَهٗ اَوْ وَعِیْدَهٗ یُکَفَّرُ وَکَذَا لَوْ تَمَنّٰی اَنْ لَّا یَکُوْنَ نَبِیٌّ مِنَ الْاَنْبِیَاءِ عَلٰی قَصْدِ اِسْتِخْفَافٍ اَوْ عَدَاوَةٍ وَکَذَا لَوْ ضَحِکَ عَلٰی وَجْهِ الرِّضَاءِ فِیْمَنْ تَکَلَّمَ بِالْکُفْرِ وَکَذَا لَوْ جَلَسَ عَلٰی مَکَانٍ مُرْتَفِعٍ وَحَوْلَهٗ جَمَاعَةٌ یَسْأَلُوْنَهٗ مَسَائِلَ وَیَضْحَکُوْنَهٗ وَیَضْرِبُوْنَهٗ بِالْوَسَائِدِ یُکَفَّرُوْنَ جَمِیْعًا وَکَذَا لَوْ اَمَرَ رَجُلًا اَنْ یُّکْفِرَ بِاللّٰهِ اَوْ عَزَمَ عَلٰی اَنْ یَّاْمُرَهٗ بِکُفْرِهٖ وَکَذَا لَوْ اَفْتٰی لِاِمْرَأَةٍ بِالْکُفْرِ لِتَبِیْنَ مِنْ زَوْجِهَا۔ وَکَذَا لَوْ قَالَ عِنْدَ شُرْبِ الْخَمْرِ وَالزِّنَا بِسْمِ اللّٰهِ وَکَذَا اِذَا صَلّٰی بِغَیْرِ الْقِبْلَةِ اَوْ بِغَیْرِ طَهَارَةٍ مُتَعَمِّدًا یُکَفَّرُ وَاِنْ وَافَقَ ذٰلِکَ الْقِبْلَةَ وَکَذَا لَوْ اَطْلَقَ کَلِمَةَ الْکُفْرِ اِسْتِخْفَافًا لَا اِعْتِقَادًا اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ مِنَ الْفُرُوْعِ۔

ترجمہ: اور نصوص کو رد کرنا بایں طور کہ ان احکام کا انکار کیا جائے جن پر کتاب وسنت کے نصوص قطعیہ دلالت

کرتے ہیں جیسے مثال کے طور پر جسموں کے حشر کا انکار کرنا کفر ہے اس لئے کہ یہ اللہ اور اس کے رسول کی صریح تکذیب ہے لہذا جو شخص حضرت عائشہ پر زنا کی تہمت لگائے وہ کافر ہے، اور کسی گناہ کو خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ حلال سمجھنا کفر ہے، جب اس کا گناہ ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو، اور یہ بات ماسبق سے معلوم ہو چکی ہے، اور گناہ کو معمولی سمجھنا کفر ہے، اور شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے اس لئے کہ یہ تکذیب کی علامات میں سے ہے اور اسی اصول پر متفرع ہے وہ جو فتاویٰ میں مذکور ہے کہ جب کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے حالانکہ وہ دلیل قطعی سے ثابت ہے تو وہ کافر ہو جائے گا ورنہ نہیں، بایں طور کہ حرمت لغیرہ ہو یا دلیل ظنی سے ثابت ہو، اور بعض لوگوں نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ میں فرق نہیں کیا اور کہا جو کسی حرام کو حلال سمجھے حالانکہ اس کی حرمت کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دین میں سے ہونا معلوم ہے، جیسے ذی رحم محرم سے نکاح کرنا یا شراب پینا یا مردار یا خون یا خنزیر کھانا بغیر اضطرار کے تو کافر ہے، اور ان چیزوں کا ارتکاب بغیر حلال سمجھے ہوئے فسق ہے، اور جو شخص نبیذ کو اس کے مسکر ہونے کی حد تک پینے کو حلال سمجھے تو کافر ہو جائے گا، بہر حال اگر کوئی شخص سامان کو رائج کرنے کے لئے یا جہالت کی وجہ سے کسی حرام کے متعلق کہے کہ یہ حلال ہے تو کافر نہیں ہوگا، اور اگر شراب کے حرام نہ ہونے کی یا رمضان کا روزہ اس کے شاق ہونے کے سبب فرض نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر نہ ہوگا، برخلاف اس صورت کے کہ جب زنا اور کسی شخص کے قتل ناحق کے حرام نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے حکمت کے مطابق اور جس شخص نے حکمت بنے باہر رہنے کا ارادہ کیا تو اس نے یہ چاہا کہ اللہ تعالیٰ ایسا حکم کرے جو حکمت نہ ہو اور یہ اپنے پروردگار کے متعلق اس کی جہالت ہے، اور امام سرخسیؒ نے کتاب الحیض میں ذکر کیا کہ اگر کسی نے اپنی حائضہ بیوی سے وطی کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا، اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا یہی صحیح ہے اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال سمجھنے کی صورت میں اصح قول کے مطابق کافر نہ ہوگا، اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے متعلق ایسی بات بیان کرے جو اس کی شایان شان نہیں ہے یا اس کے کسی نام کا یا اس کے کسی امر کا مذاق اڑائے یا اس کے وعدہ کا یا اس کی وعید کا انکار کرے تو کافر ہو جائے گا اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ کوئی نبی نہ ہوتا استخفاف یا عداوت کا ارادہ کرنے کی بناء پر، اور اسی طرح رضا کے طور پر اگر ایسے شخص پر ہنسا جس نے کلمہ کفر بکا۔ اور اسی طرح اگر کسی بلند جگہ پر بیٹھا اور اس کے اردگرد لوگ ہیں جو اس سے مسائل پوچھ رہے ہیں اس پر ہنستے ہیں اور تکیہ پھینک پھینک کر مارتے ہیں، تو سب کافر قرار دیئے جائیں گے، اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا، یا اللہ کے ساتھ کفر کے حکم دینے کا پختہ ارادہ کیا اور اسی طرح اگر کسی عورت کو کفر کرنے کا فتویٰ دیا تا کہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہو جائے اور اسی طرح اگر شراب پینے کے وقت یا زنا کے وقت بسم اللہ کہا اور اسی طرح اگر جان بوجھ کر غیر قبلہ کی طرف یا بغیر وضو کے نماز پڑھی اگرچہ وہ اتفاق سے قبلہ ہی ہو اور اسی طرح اگر

کلمہ کفر ادا کیا اس کو معمولی سمجھنے کی وجہ سے نہ کہ بطور اعتقاد کے اور اس کے علاوہ بھی جزئیات ہیں۔

تشریح: مصنفؒ نے اس عبارت میں چار اصول اور ضابطہ بیان کیا ہے:

(۱) اگر کوئی شخص کتاب وسنت کی کسی نص کا یا نص میں بیان کردہ کسی حکم کا انکار کرتا ہے تو اس سے کفر لازم آئے گا اس لئے کہ ایسا کرنا اللہ اور اس کے رسول کی صریح تکذیب ہے لہٰذا اگر کوئی حشر کا انکار کرے یا حضرت عائشہ صدیقہؓ پر زنا کی تہمت لگائے تو وہ کافر ہو جائے گا۔

(۲) اسی طرح جس چیز کا گناہ ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اس کو حلال سمجھنا کفر ہے۔

(۳) اسی طرح اس کو معمولی اور ہلکا سمجھنا کفر ہے۔

(۴) شریعت کا یعنی جو چیزیں قطعی نص سے ثابت ہیں ان کا مذاق اڑانا کفر ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ کیا حرج ہے شراب پینے میں یا کیا رکھا ہے نماز وروزہ میں تو یہ سب کہنا کفر ہے اس لئے کہ اس میں شارع کی تکذیب لازم آتی ہے جو کفر ہے، اس کے بعد شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو اصول بیان کیا ہے اس پر بہت سے جزئیات متفرع ہیں جو فتاویٰ میں مذکور ہیں، پھر اگر کوئی شخص کسی حرام کو حلال سمجھتا ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ یہ حرام لعینہ ہے یا حرام لغیرہ مثلاً زنا کرنا حرام لعینہ ہے اور حالت حیض میں وطی کرنا حرام لغیرہ ہے پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اس کا حرام ہونا کس دلیل سے ثابت ہے دلیل قطعی سے یا دلیل ظنی یعنی خبر واحد سے، تو اگر کوئی شخص کسی حرام کو حلال سمجھتا ہو اور اس کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہو اور وہ حرام لعینہ ہو تو اس سے کفر لازم آئے گا ورنہ نہیں یعنی اگر وہ حرام لغیرہ ہو یا اس کا ثبوت خبر واحد سے ہو جیسے حرام مغز اور خصیتین کی حرمت تو اس سے کفر لازم نہیں آئے گا۔ اور بعض لوگوں نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا اور یہ کہا کہ اگر کوئی شخص حرام کو حلال سمجھتا ہے اور اس کی حرمت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دین میں صراحۃً ثابت ہے تو وہ کافر ہو جائے گا چاہے حرام لعینہ ہو یا لغیرہ لیکن شرط یہ ہے کہ وہ اس کو حرام جانتا ہو، اور یہ بغیر کسی ضرورت کے ہو لیکن اگر اس کو اس کے حرام ہونے کا علم نہیں تھا، یا علم تھا لیکن اس کو بیچنے کی غرض سے یا کسی دوسری ضرورت سے اس کو حلال کہتا ہے تو اس سے کفر لازم نہیں آئے گا۔

اور اگر کسی ایسی چیز کے حلال ہونے کی تمنا کی جائے جو تمام ادیان میں حرام ہے تو یہ کفر ہے اور اگر وہ چیز تمام ادیان میں حرام نہیں ہے تو اس کے حلال ہونے کی تمنا کرنے سے کفر لازم نہیں آئے گا، جیسے شراب کے حرام نہ ہونے کی تمنا یا رمضان کے روزے کے فرض نہ ہونے کی تمنا۔

قولہ ومن وصف اللّٰہ تعالیٰ الخ تو ماقبل میں جو ضابطہ بیان کیا تھا کہ گناہ کو معمولی اور بے وقعت سمجھنا اور شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے اس کے تحت چند جزئیات کا بیان ہے کہ اگر کوئی شخص اللہ تعالیٰ کا کوئی ایسا وصف بیان کرے جو اس کے مناسب نہیں ہے مثلاً یہ کہے کہ اس کے اولاد ہے یا اس کے کسی نام کا یا اس کے کسی امر کا مذاق اڑائے یا اس کے وعدہ ووعید کا انکار کرے تو ان سب صورتوں میں وہ کافر ہو جائے گا، اور اگر کوئی یہ تمنا کرتا ہے کہ کاش انبیاء نہ آتے اور ان کو آنے کی کیا ضرورت تھی اور یہ نبی کو

ہلکا اور بے وقعت سمجھ کر کہہ رہا ہے یا انبیاء سے دشمنی کی وجہ سے کہہ رہا ہے، تو وہ بھی کافر ہو جائے گا اور اسی طرح اور بہت سی جزئیات کو شارح نے ذکر کیا ہے۔ جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ شریعت کا استہزاء اور استخفاف کفر ہے۔

وَالْيَأْسُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى كُفْرٌ لِاَنَّهٗ لَايَيْأَسُ مِنْ رَّوْحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُوْنَ وَالْاَمْنُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى كُفْرٌ لِاَنَّهٗ لَايَاْمَنُ مِنْ مَّكْرِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُوْنَ فَاِنْ قِيْلَ الْجَزْمُ بِاَنَّ الْعَاصِيَ يَكُوْنُ فِي النَّارِ يَأْسٌ مِنَ اللّٰهِ وَبِاَنَّ الْمُطِيْعَ يَكُوْنُ فِي الْجَنَّةِ اَمْنٌ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى فَيَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ الْمُعْتَزِلِيُّ كَافِرًا مُطِيْعًا كَانَ اَوْعَاصِيًا لِاَنَّهٗ اِمَّا آمِنٌ اَوْ اٰئِسٌ وَمِنْ قَوَاعِدِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ اَنْ لَّايُكَفَّرَ اَحَدٌ مِّنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ قُلْنَا هٰذَا لَيْسَ بِيَأْسٍ وَلَا اَمْنٍ لِاَنَّهٗ عَلٰى تَقْدِيْرِ الْعِصْيَانِ لَايَيْأَسُ اَنْ يُّوَفِّقَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى لِلتَّوْبَةِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَعَلٰى تَقْدِيْرِ الطَّاعَةِ لَايَاْمَنُ مِنْ اَنْ يَّخْذُلَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فَيَكْتَسِبُ الْمَعَاصِيَ وَبِهٰذَا يَظْهَرُ الْجَوَابُ لِمَا قِيْلَ اِنَّ الْمُعْتَزِلِيَّ اِذَا ارْتَكَبَ كَبِيْرَةً لَزِمَ اَنْ يَّصِيْرَ كَافِرًا لِيَأْسِهٖ مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ وَلِاعْتِقَادِهٖ اَنَّهٗ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّا لَانُسَلِّمُ اَنَّ اِعْتِقَادَ اِسْتِحْقَاقِهِ النَّارَ يَسْتَلْزِمُ الْيَأْسَ وَاَنَّ اِعْتِقَادَ عَدَمِ اِيْمَانِهِ الْمُفَسَّرِ بِمَجْمُوْعِ التَّصْدِيْقِ وَالْاِقْرَارِ وَالْاَعْمَالِ بِنَاءً عَلٰى اِنْتِفَاءِ الْاَعْمَالِ يُوْجِبُ الْكُفْرَ هٰذَا وَالْجَمْعُ بَيْنَ قَوْلِهِمْ لَايُكَفَّرُ اَحَدٌ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ وَقَوْلِهِمْ يُكَفَّرُ مَنْ قَالَ بِخَلْقِ الْقُرْاٰنِ اَوِ اسْتِحَالَةِ الرُّؤْيَةِ اَوْسَبِّ الشَّيْخَيْنِ اَوْلَعْنِهِمَا وَاَمْثَالِ ذٰلِكَ مُشْكِلٌ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ سے مایوس ہونا کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر لوگ ہی مایوس ہوتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ سے مطمئن ہونا کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی تدبیر سے وہی لوگ مطمئن ہوتے ہیں جو نقصان اٹھانے والے ہیں پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی جہنم میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے مایوسی ہے اور اس بات کا یقین کہ مطیع جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خوف ہونا ہے، تو لازم آئے گا کہ معتزلی کافر ہو خواہ مطیع ہو یا عاصی ہو، اس لئے کہ وہ یا تو مطمئن ہوگا یا مایوس ہوگا، حالانکہ اہل سنت والجماعت کے قواعد میں سے ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے، ہم جواب دیں گے کہ یہ ناامیدی نہیں ہے اور نہ بے خوفی ہے اس لئے کہ وہ عاصی ہونے کی صورت میں اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدے۔ اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو بے یار و مددگار چھوڑ دیں پس وہ معاصی کرنے لگے اور اسی سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے، جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا ارتکاب کرے تو لازم ہوگا کہ وہ کافر ہو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے اپنے ناامید ہونے اور اپنے بارے میں یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں ہے اور یہ (جواب کا ظاہر ہونا) اس لئے ہے کہ ہم

یہ بات نہیں مانتے کہ اپنے مستحق نار ہونے کا اعتقاد نا امید ہونے کو مستلزم ہے اور اس بات کو بھی (نہیں مانتے)
کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ کے نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے منتفی ہونے کی بناء پر کفر کو
واجب کرتا ہے اور مشائخ کے اس قول کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے اور ان کے اس قول کے درمیان
کہ قرآن کو مخلوق کہنے والے اور رویت باری کو محال سمجھنے والے اور شیخین کو گالی دینے والے یا ان پر لعنت کرنے
والے وغیرہ کی تکفیر کی جائے تطبیق مشکل ہے۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے نا امید ہو جانا کفر ہے اور اس کے عذاب سے مطمئن ہو کر بیٹھ جانا یہ بھی کفر ہے، اطمینان کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص سو فیصدی یہ یقین کر کے بیٹھ جائے کہ میں جنت کا ٹھیکیدار ہو گیا اب کوئی چیز مجھ کو جنت سے محروم نہیں کر سکتی، تو یہ کفر ہے اور یاس اور نا امید کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص سو فیصدی یہ یقین کر لے کہ میرے لئے جہنم کا فیصلہ ہو چکا ہے اب میں اس سے بچ نہیں سکتا ہوں تو یہ بھی کفر ہے، دلیل آیت قرآنی ہے اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: لا ییأس من روح اللّٰہ الا القوم الکافرون یعنی اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر لوگ ہی مایوس ہوتے ہیں، دوسری جگہ ارشاد ہے لا یامن من مکر اللّٰہ الا القوم الخاسرون یعنی اللہ تعالیٰ کی پکڑ اور گرفت سے وہی لوگ مطمئن ہوتے ہیں جو نقصان اٹھانے والے ہیں۔

قولہ فان قیل الخ ابھی یہ بیان کیا گیا کہ امن و یاس دونوں کے دونوں باعث تکفیر ہیں اس پر ایک اشکال ہے کہ معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو عذاب دینا اور جہنم میں داخل کرنا باری تعالیٰ پر واجب ہے اور مطیع کو ثواب دینا اور جنت میں داخل کرنا واجب ہے تو معتزلی اگر مطیع ہے تو اس کو اپنے جنت میں داخل کئے جانے کا یقین ہوگا اور جب جنت کا یقین ہو گیا تو وہ اللہ کے عذاب سے مطمئن ہوگا اسی طرح اگر عاصی و مرتکب کبیرہ ہوگا تو اس کو اپنے عذاب دیئے جائے اور جہنمی ہونے کا یقین ہوگا اور جب عذاب کا یقین ہو گیا تو وہ اللہ کی رحمت سے مایوس ہوگا اور امن و یاس دونوں کفر ہیں لہٰذا معتزلی کو ہر حال میں کافر کہنا چاہے حالانکہ اہل سنت ان کے اہل قبلہ ہونے کی وجہ سے تکفیر نہیں کرتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے امن و یاس کا مطلب سمجھو! امن کے معنی یہ ہیں کہ سو فیصدی جنت میں جانے کا یقین ہو اور یاس کے معنی ہیں سو فیصدی جہنم میں جانے کا یقین ہو، تو معتزلہ جہاں یہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کو عذاب دینا واجب ہے وہاں یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدیں اور جنت میں داخل کر دیں تو یاس نہیں پایا گیا اسی طرح معتزلہ جو یہ کہتے ہیں کہ مطیع کو جنت دینا واجب ہے اسی طرح یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو نیک عمل کی توفیق چھین کر عاصی بنا دیں اور اس کو جہنم میں ڈال دیں لہٰذا اس صورت میں امن نہیں پایا گیا، تو حاصل یہ نکلا کہ امن و یاس کے جو معنی ہیں وہ معتزلی میں نہیں پائے جاتے اس لئے کہ سو فیصدی یقین ہونا چاہئے اور وہ نہیں ہے بلکہ اس کے خلاف کا بھی امکان ہے اور جب مکمل یقین نہیں تو امن و یاس نہیں پایا گیا، اس لئے ان کی تکفیر نہیں کی جاتی۔

قولہ والجمع بین قولهم الخ ایک اعتراض تھا معتزلہ کے نظریہ کو سامنے رکھ کر اور اب ایک دوسرا اشکال ہے اہل سنت کے نظریہ کے تحت جس کا حاصل یہ ہے کہ اہل سنت ایک طرف یہ کہتے ہیں کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کی جائے گی، اور دوسری طرف یہ اعلان کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص قرآن کو مخلوق کہے گا اور جنت میں اللہ کی رویت کو محال کہے گا اور شیخین پر سب وشتم کرے گا تو اس کی تکفیر کی جائے گی، ان دونوں قولوں میں تناقض ہے لہذا ان کے درمیان تطبیق کی کوئی صورت نہیں ہے۔

جواب: ان دونوں قولوں میں جمع اور تطبیق کی ایک صورت یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ پہلی بات یعنی اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے یہ متکلمین کا نظریہ ہے اور دوسرا قول یعنی مذکورہ لوگوں کی تکفیر کی جائے یہ فقہاء کا مذہب ہے اور جب ہر قول کے قائل مختلف گروہ کے لوگ ہیں تو کوئی تناقض نہیں، لیکن یہ جواب صحیح نہیں ہے کیونکہ دونوں گروہ اہل سنت ہی کے ہیں اور تطبیق وجمع کی دوسری صورت یہ ہے کہ پہلا قول یعنی اہل قبلہ کی تکفیر نہ کی جائے اپنی جگہ پر مسلم ہے اور جو یہ کہا جاتا ہے کہ مذکورہ لوگ کافر ہیں یہ حقیقت پر محمول نہیں ہے بلکہ بطور زجر وتوبیخ کے ہے۔

وَتَصْدِيْقُ الْكَاهِنِ بِمَايُخْبِرُهُ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ اَتٰى كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ بِمَايَقُوْلُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى مُحَمَّدٍ ﷺ وَالْكَاهِنُ هُوَالَّذِيْ يُخْبِرُ عَنِ الْكَوَائِنِ فِيْ مُسْتَقْبِلِ الزَّمَانِ وَيَدَّعِيْ مَعْرِفَةَ الْاَسْرَارِ وَمُطَالَعَةَ عِلْمِ الْغَيْبِ وَكَانَ فِي الْعَرَبِ كَهَنَةٌ يَدَّعُوْنَ مَعْرِفَةَ الْاُمُوْرِ فَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعَمُ اَنَّ لَهُ رَئِيًّامِنَ الْجِنِّ وَتَابِعَةً يُلْقِيْ اِلَيْهِ الْاَخْبَارَوَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعَمُ اَنَّهُ يَسْتَدْرِكُ الْاُمُوْرَبِفَهْمٍ اُعْطِيَهُ وَالْمُنَجِّمُ اِذَا ادَّعَى الْعِلْمَ بِالحوادثِ الآتية فَهُوَ مِثْلُ الكاهِنِ وَبِالْجُمْلَةِ الْعِلْمُ بِالْغَيْبِ اَمْرٌتَفَرَّدَبِهِ اللّٰهُ تَعَالٰى لَاسَبِيْلَ اِلَيْهِ لِلْعِبَادِاِلَّابِاِعْلَامٍ مِنْهُ اَوْاِلْهَامٍ بِطَرِيْقِ الْمُعْجِزَةِ اَوِالْكَرَامَةِ وَاِرْشَادٍ اِلَى الْاِسْتِدْلَالِ بِالْاَمَارَاتِ فِيْمَا يُمْكِنُ فِيْهِ ذٰلِكَ وَلِهٰذَا ذُكِرَفِي الْفَتَاوٰى اَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ عِنْدَرُؤْيَةِ هَالَةِ الْقَمَرِيَكُوْنُ مَطَرٌ مُدَّعِيًا عِلْمَ الْغَيْبِ لَابِعَلَامَتِهِ كُفْرٌ۔

ترجمہ: اور ایسی بات میں کاہن کی تصدیق کرنا جس کی وہ غیب کے بارے میں خبر دے کفر ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آئے اور اس کی کہی ہوئی بات کی تصدیق کرے تو اس نے اس کتاب کا انکار کیا جو اللہ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی، اور کاہن وہ شخص ہے جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کے بارے میں خبر دے اور اسرار کی معرفت اور غیب سے آگاہ ہونے کا مدعی ہو، اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو امور غیبیہ کی معرفت کے مدعی تھے ان میں سے بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اس کے پاس دکھائی دینے والے اور ساتھ رہنے والے جن ہیں جو اس کو خبریں پہونچاتے ہیں، اور بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی خداداد ذہانت کے ذریعہ امور غیبیہ کا ادراک کر لیتا ہے اور نجومی جب آئندہ کے

واقعات جاننے کا دعویٰ کرے تو وہ کاہن کے مثل ہے۔ بہر حال غیب کا علم ایسی چیز ہے جس میں اللہ تعالیٰ منفرد ہیں، بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی راستہ نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے بتلانے سے یا معجزہ یا کرامت کے طور پر الہام کرنے سے یا ان چیزوں میں علامات سے استدلال کی طرف رہنمائی کر کے جن میں ایسا ممکن ہے اسی وجہ سے فتویٰ میں مذکور ہے کہ چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت کہنے والے کا علم غیب کا مدعی بن کر یہ کہنا کہ بارش ہوگی نہ کہ بارش کی علامت کی وجہ سے یہ کفر ہے۔

تشریح: چونکہ قرآن کا فیصلہ ہے **لا یعلم الغیب الا اللّٰہ** یعنی غیب کے واقعات کا علم غیر اللہ کو نہیں ہے لہٰذا اگر کوئی شخص اس بات کا دعویٰ کرے اور یہ اعتقاد رکھے کہ جو علم غیب اللہ تعالیٰ کو ہے وہی مجھ کو ہے تو یہ یقیناً کفر ہے، اسی کو مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کاہن کی ایسی بات پر جو وہ غیب کے بارے میں خبر دے سو فیصدی یقین کرلے تو یہ کفر ہوگا، اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آئے اور اس کی کہی ہوئی بات کو سچ جانے تو اس نے کتاب اللہ کا انکار کیا، اور کاہن سے مراد وہ شخص ہے جو غیب کی بات کو بتاتا ہو اور یہ دعویٰ کرتا ہو کہ میں غیب کی باتوں کو جانتا ہوں۔ اور اہل عرب میں جو لوگ غیب کی باتیں بتاتے تھے وہ تین طرح کے تھے: (۱) بعض تو ایسے تھے جو یہ دعویٰ کرتے تھے کہ میرے پاس ایک ایسا جن رہتا ہے جس کو تمام لوگ دیکھ سکتے ہیں وہ ہم کو غیب کی خبریں پہنچاتا ہے، اور ایک جن ایسا رہتا ہے جس کو کوئی نہیں دیکھ سکتا اور وہ ہمارے تابع ہے جو غیب کی باتیں بتاتا ہے۔ (۲) اور بعض ایسے تھے تو یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو ایسی عقل اور ذہانت دی ہے جن کے ذریعہ ہم غیب کی باتوں کا علم حاصل کر لیتے ہیں، اور ان دونوں قسم کے لوگوں کو کاہن کہتے ہیں، (۳) اور بعض لوگ ایسے تھے جو ستاروں کو دیکھ کر غیب کی باتوں کو بتاتے تھے اس کو نجومی کہتے ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ علم غیب صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے کسی اور کو بغیر اللہ تعالیٰ کے بتلائے ہوئے نہیں ہوسکتا، اور اللہ تعالیٰ کے بتلانے کی تین صورت ہے: (۱) اللہ تعالیٰ کسی فرشتہ کے ذریعہ نبی کو بتلا دے، (۲) معجزہ یا کرامت کے طور پر کسی کے دل میں الہام کردے، (۳) یا کوئی علامت بتلا دیں جس کے ذریعہ غیب کی بات معلوم ہو جائے یعنی باری تعالیٰ کچھ علامتیں ذکر کر دیں اور اس کو ایسی سمجھ دیدیں کہ وہ ان علامتوں سے غیب کی باتیں معلوم کرے۔ چنانچہ روایت میں ہے کہ جب چاند میں حلقہ ہو جس کو ہالہ کہتے ہیں تو یہ بارش کی علامت ہے لہٰذا اگر کوئی اس علامت کو دیکھ کر کہتا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ اب بارش ہوگی تو یہ کفر نہیں ہے لیکن اگر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ بارش ضرور ہوگی مجھ کو غیب کی خبر ہے تو یہ کفر ہوگا۔

اور غیب کی تعریف یہ ہے کہ غیب ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو نہ تو حواس خمسہ سے معلوم ہو سکے اور نہ اس پر کوئی دلیل و علامت موجود ہو کہ اس کے ذریعہ اس کو جانا جا سکے لہٰذا جو چیز قرآن کے ذریعہ یا دلیل و علامت کے ذریعہ معلوم ہو سکتی ہو اس کو غیب نہیں کہیں گے لہٰذا اس کے علم کا دعویٰ کفر نہیں ہوگا اور نہ اس کے مدعی کی تصدیق کفر ہوگی۔

وَالْمَعْدُوْمُ لَيْسَ بِشَيْئٍ اِنْ اُرِيْدَ بِالشَّيْئِ الثَّابِتُ الْمُتَحَقِّقُ عَلٰى مَاذَهَبَ اِلَيْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْ اَنَّ

الشَّيْئِيَّةَ تُسَاوِقُ الْوُجُوْدَ وَالثُّبُوْتَ وَالْعَدَمُ يُرَادِفُ النَّفْيَ فَهٰذَا حُكْمٌ ضَرُوْرِيٌّ لَمْ يُنَازِعْ فِيْهِ اِلَّا الْمُعْتَزِلَةُ الْقَائِلُوْنَ بِاَنَّ الْمَعْدُوْمَ الْمُمْكِنَ ثَابِتٌ فِي الْخَارِجِ وَاِنْ اُرِيْدَ اَنَّ الْمَعْدُوْمَ لَايُسَمّٰى شَيْئًا فَهُوَ بَحْثٌ لُغَوِيٌّ مَبْنِيٌّ عَلٰى تَفْسِيْرِ الشَّيْءِ بِاَنَّهُ الْمَوْجُوْدُ اَوْ لِلْمَعْدُوْمِ اَوْمَا يَصِحُّ اَنْ يُعْلَمَ وَيُخْبَرَ عَنْهُ فَالْمَرْجِعُ اِلَى النَّقْلِ وَتَتَبُّعِ مَوَارِدِ الْاِسْتِعْمَالِ.

ترجمہ: اور معدوم شئی نہیں ہے اگر شئی سے مراد وہ ہو جو ثابت اور متحقق ہے جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شیئیت وجود اور ثبوت کا مرادف ہے اور عدم نفی کا مرادف ہے تو یہ حکم ضروری ہے اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے سوائے معتزلہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ معدوم ممکن، خارج میں ثابت ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کو شئی نہیں کہا جاتا تو یہ لغوی بحث ہے جو شئی کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ موجود ہے یا معلوم ہے یا اس چیز کا نام ہے جس کا معلوم ہونا اور مخبر عنہ بننا صحیح ہو تو مرجع نقل اور مواقع استعمال کی چھان بین ہے۔

تشریح: اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان معدوم سے متعلق دو مسئلے میں اختلاف ہے: پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اہل سنت کے یہاں معدوم خارج میں ثابت نہیں ہے اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے منفی نہیں ہے، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اہل سنت کا کہنا یہ ہے کہ شئی کا اطلاق صرف موجود فی الخارج پر ہوگا اور اس کے علاوہ معدوم ممکن پر شئی کا اطلاق نہیں ہوگا، اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ شئی کا اطلاق موجود فی الخارج اور معدوم ممکن دونوں پر ہوگا۔ البتہ معدوم ممتنع اور محال پر شئی کا اطلاق نہیں ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف صرف معدوم ممکن میں ہے۔ اور مصنفؒ کی عبارت میں دونوں مسئلوں کے بیان کا احتمال ہے اس لئے کہ مصنفؒ کی مراد اگر شئی سے ثابت اور متحقق ہے تو یہ پہلے مسئلہ کا بیان ہوگا اور یہ بدیہی حکم ہوگا جس پر دلیل پیش کرنے کی حاجت نہیں، اور اگر شئی سے مراد یہ ہو کہ معدوم کو شئی نہیں کہا جاسکتا۔ تو یہ دوسرے مسئلہ کا بیان ہوگا اور یہ لغوی بحث ہوگی جس کی بنیاد شئی کی تفسیر پر ہوگی کیونکہ اس کی تفسیر میں اختلاف ہے ہمارے یہاں شئی وہ چیز ہے جو موجود ہو اور بعض معتزلہ کے یہاں شئی وہ چیز ہے جو معلوم ہو خواہ موجود ہو یا معدوم، اور جمہور معتزلہ کے یہاں شئی وہ چیز ہے جس کا معلوم ہونا یا مخبر عنہ بننا صحیح ہو اور رہا یہ کہ شئی کی ان تفسیروں میں سے کونسی تفسیر صحیح اور حق ہے تو اس کا مدار اور مرجع نقل پر ہے اور قرآن وحدیث اور کلام فصحاء میں اس لفظ کے مواقع استعمال کی چھان بین پر ہے۔

وَفِيْ دُعَاءِ الْاَحْيَاءِ لِلْاَمْوَاتِ وَصَدَقَتِهِمْ اَيْ صَدَقَةِ الْاَحْيَاءِ عَنْهُمْ اَيْ عَنِ الْاَمْوَاتِ نَفْعٌ لَهُمْ اَيْ لِلْاَمْوَاتِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ مُتَمَسِّكًا بِاَنَّ الْقَضَاءَ لَايَتَبَدَّلُ وَكُلُّ نَفْسٍ مَرْهُوْنَةٌ بِمَا كَسَبَتْ وَالْمَرْءُ مُجْزِيٌّ بِعَمَلِهٖ لَابِعَمَلِ غَيْرِهٖ وَلَنَا مَاوَرَدَ فِي الْاَحَادِيْثِ الصِّحَاحِ مِنَ الدُّعَاءِ لِلْاَمْوَاتِ خُصُوْصًا فِيْ صَلٰوةِ الْجَنَازَةِ وَقَدْ تَوَارَثَهُ السَّلَفُ فَلَوْلَمْ يَكُنْ لِلْاَمْوَاتِ نَفْعٌ فِيْهِ لَمَا كَانَ لَهٗ مَعْنًى وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَامِنْ مَيِّتٍ تُصَلِّيْ عَلَيْهِ اُمَّةٌ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ يَبْلُغُوْنَ

مِائَةً كُلُّهُمْ يَشْفَعُوْنَ لَهٗ اِلَّا شُفِّعُوْا فِيْهِ وَعَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ اَنَّهٗ قَالَ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ اِنَّ اُمَّ سَعْدٍ مَاتَتْ فَاَيُّ الصَّدَقَةِ اَفْضَلُ قَالَ اَلْمَاءُ فَحَفَرَ بِئْرًا وَقَالَ هٰذَا لِاُمِّ سَعْدٍ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلدُّعَاءُ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ الْعَالِمَ وَالْمُتَعَلِّمَ اِذَا مَرَّا عَلٰى قَرْيَةٍ فَاِنَّ اللّٰهَ يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَةِ تِلْكَ الْقَرْيَةِ اَرْبَعِيْنَ يَوْمًا وَالْاَحَادِيْثُ وَالْاٰثَارُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى۔

ترجمہ: مردوں کے لئے زندوں کی دعا میں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ میں مردوں کو نفع ہوتا ہے، برخلاف معتزلہ کے اس بات سے استدلال کرنے کی وجہ سے کہ قضاء الٰہی میں تبدیلی نہیں ہوتی، اور ہر انسان اپنے عمل کی وجہ سے ماخوذ ہوگا اور انسان کو اپنے ہی عمل کی جزاء ملے گی اپنے علاوہ کے عمل کی جزاء نہیں ملے گی، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احادیث صحیحہ میں آیا ہے مردوں کے لئے دعا کرنا خصوصا نماز جنازہ میں اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے، تو اگر اس میں مردوں کا کوئی نفع نہ ہوتو اس کا کوئی معنی نہ ہوگا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس میت پر بھی مسلمانوں کی کوئی ایسی جماعت نماز جنازہ پڑھتی ہے جن کی تعداد سوکو پہونچتی ہو اور وہ سب اس کے لئے سفارش کرتے ہیں تو اس کے بارے میں اس کی شفارش ضرور قبول ہوتی ہے، اور سعد بن عبادہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا یا رسول اللہ ام سعد مرگئی ہے تو ان کے لئے کونسا صدقہ افضل ہوگا، آپ نے فرمایا پانی، تو سعد بن عبادہ نے ایک کنواں کھدوایا اور فرمایا کہ یہ ام سعد کے لئے وقف ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دعا مصائب کو دور کرتی ہے، اور صدقہ پروردگار کے غضب کو ٹھنڈا کرتا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عالم اور متعلم کا جب کسی بستی پر گذر ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب اٹھالیتے ہیں اور اس باب میں احادیث وآثار بے شمار ہیں۔

تشریح: اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ مردوں کو زندوں کے عمل کی وجہ سے بھی ثواب ملتا ہے لہٰذا اگر کوئی شخص اپنے عمل خیر کو مردوں کے لئے وقف کردے اور ان کو پہونچائے تو ان کو مل جائے گا اور اس سے ان کو فائدہ ہوگا، اور معتزلہ مردوں کے لئے ایصال ثواب کا انکار کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ زندوں کے عمل سے مردوں کو فائدہ نہیں ہوسکتا ہے ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ قضاء قدر میں تبدیلی نہیں ہوسکتی، اور جب مرنے والا مرچکا تو اس کے لئے نار یا جنت کا فیصلہ ہو چکا ہے، اگر ہم اہل سنت کا نظریہ مان لیں تو قضاء وقدر میں تبدیلی لازم آئے گی جو محال ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اہل سنت کا نظریہ صحیح نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کہتا ہے **کل نفس بما کسبت رھینۃ** یعنی ہر انسان اپنے عمل کی وجہ سے محبوس اور ماخوذ ہوگا، اور جب وہ ماخوذ ہے تو اس کے حق میں صدقہ وغیرہ کیسے مفید ہوسکتا ہے؟

تیسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کہتا ہے کہ **لیس للانسان الا ما سعی** یعنی کسی انسان کو اسی کا بدلہ ملے گا جو اس

نے کیا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ دوسرے کے عمل سے کچھ فائدہ نہیں مل سکتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حدیث صحیح اور مشہور حدیث میں آیا ہے کہ آپ نے اور صحابہ نے قبرستان پر جاکر مردوں کے لئے دعا کی خصوصاً نماز جنازہ میں دعا کرنا وارد ہے، تو اگر زندوں کی دعا مردوں کے حق میں مفید نہ ہوتی تو آپ اور صحابہ اس کو کیوں کرتے اس سے معلوم ہوا کہ اس میں مردوں کا فائدہ ہے ورنہ ایک عبث کام کا کرنا لازم آئے گا جو نبی اور صحابہ سے محال ہے، اور اس کے علاوہ بہت سی احادیث و آثار سے ایصال ثواب کا ثبوت ملتا ہے جیسا کہ شارحؒ نے بہت سی احادیث کو ذکر کر کے فرمایا کہ اس سلسلہ میں احادیث و آثار بے شمار ہیں جن کا احاطہ مشکل ہے۔

اور معتزلہ کی پہلی دلیل کا **جواب** یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے ہر انسان کے بارے میں اس کے وجود میں آنے سے پہلے تمام فیصلے لکھ دیئے ہیں لیکن اس کے باوجود سب کو احکام کا مکلف بنایا ہے معلوم ہوا کہ قضاء الٰہی کو تسلیم کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسباب کو اختیار نہ کیا جائے، اسی طرح مردوں کو فائدہ پہونچانے کے بھی ہم مکلف ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ جب شارع علیہ السلام نے ہم کو یہ خبر دی ہے کہ زندوں کی دعا اور ان کی طرف سے صدقہ خیرات مردوں کے لئے نفع بخش ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے اگرچہ ہمارے ناقص سمجھ میں نہ آئے۔

اور ان کی **دوسری دلیل کا جواب** یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے جو یہ فرمایا کہ ہر انسان کو اپنے ہی عمل کی جزاء ملے گی یہ اس کا عدل ہے لیکن اس کی رحمت اس کے عدل پر غالب ہے اس لئے اس سے ضرور فائدہ ہوگا، اور یہی جواب تیسری دلیل کا ہے، اور ایک **جواب تیسری دلیل** کا یہ ہے کہ یہاں سعی ایمانی مراد ہے مطلب یہ ہے کہ ایک کا ایمان دوسرے کے لئے مفید نہیں ہے، اور یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک کا عمل دوسرے کے لئے مفید نہیں ہے، اور ایک جواب یہ بھی ہے کہ یہاں انسان سے مراد کافر انسان ہے یعنی کافر انسان کے لئے دوسرے کا عمل مفید نہیں ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی یُجِیْبُ الدَّعْوَاتِ وَیَقْضِیْ الْحَاجَاتِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی اُدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ وَلِقَوْلِهٖ علیہ السلام یُسْتَجَابُ الدُّعَاءُ لِلْعَبْدِ مَالَمْ یَدْعُ بِاِثْمٍ اَوْقَطِیْعَةِ رَحِمٍ مَالَمْ یَسْتَعْجِلْ وَلِقَوْلِهٖ علیہ السلام اِنَّ رَبَّکُمْ حَیِیٌّ کَرِیْمٌ یَسْتَحْیِیْ مِنْ عَبْدِهٖ اِذَارَفَعَ یَدَیْهِ اِلَیْهِ اَنْ یَرُدَّهُمَا صِفْرًا وَاعْلَمْ اَنَّ الْعُمْدَةَ فِیْ ذٰلِکَ صِدْقُ النِّیَّةِ وَخُلُوْصُ الطَّوِیَّةِ وَحُضُوْرُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهٖ علیہ السلام اُدْعُوْا اللّٰهَ وَاَنْتُمْ مُوْقِنُوْنَ بِالْاِجَابَةِ وَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ لَایَسْتَجِیْبُ الدُّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَاهٍ وَاخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِیْ اَنَّهٗ هَلْ یَجُوْزُ اَنْ یُّقَالَ یُسْتَجَابُ دُعَاءُ الْکَافِرِ فَمَنَعَهُ الْجُمْهُوْرُ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی وَمَا دُعَاءُ الْکَافِرِیْنَ اِلَّا فِیْ ضَلَالٍ وَلِاَنَّهٗ لَایَدْعُوْا اللّٰهَ تَعَالٰی لِاَنَّهٗ لَایَعْرِفُهٗ وَاِنْ اَقَرَّبِهٖ فَلَمَّا وَصَفَهٗ بِمَالَایَلِیْقُ بِهٖ فَقَدْ نَقَضَ اِقْرَارَهٗ وَمَارُوِیَ فِی الْحَدِیْثِ اَنَّ دَعْوَةَ الْمَظْلُوْمِ وَاِنْ کَانَ کَافِرًا یُسْتَجَابُ مَحْمُوْلٌ عَلٰی کُفْرَانِ النِّعْمَةِ وَجَوَّزَهٗ بَعْضُهُمْ

لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی حِکَایَةً عَنْ اِبْلِیْسَ رَبِّ اَنْظِرْنِیْ فَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی اِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرِیْنَ هٰذِهٖ اِجَابَةٌ وَاِلَیْهِ ذَهَبَ اَبُوْالْقَاسِمِ الْحَکِیْمِ وَاَبُوْنَصْرِ الدَّبُوْسِیُّ قَالَ الصَّدْرُ الشَّهِیْدُ وَبِهٖ یُفْتٰی۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ دعاؤں کو قبول کرتا ہے، اور ضرورتوں کو پورا کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تم مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ بندہ کی دعا قبول ہوتی ہے بشرطیکہ وہ کسی گناہ کی یا قطع رحم کی دعا نہ کرے بشرطیکہ وہ جلد بازی نہ کرے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تمہارا رب بڑا باحیا ہے کریم ہے، جب بندہ اس کی طرف اپنا ہاتھ اٹھاتا ہے تو اسے اس کو خالی واپس کرتے ہوئے حیا آتی ہے اور یہ بات جان لینی چاہئے کہ دعا کی قبولیت کے بارے میں قابل اعتماد چیز صدق نیت اور خلوص قلب ہے اور حضور قلب ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرو اس حال میں کہ تم قبولیت کا یقین رکھو، اور یہ بات جان لو کہ اللہ تعالیٰ غافل اور کھلواڑ کرنے والے دل کی دعا قبول نہیں فرماتے ہیں، اور اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے، پس جمہور نے اس کا انکار کیا اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ کافر کی دعا محض بے کار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہی نہیں اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو نہیں پہچانتا اور اگر وہ زبان سے اس کا اقرار کرتا ہے تو جب اس نے اللہ کی ایسی صفت بیان کی جو اس کے شایان شان نہیں ہے تو اس کا اقرار ٹوٹ گیا اور وہ جو حدیث میں آیا ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگر چہ وہ کافر ہو، تو وہ کفران نعمت پر محمول ہے، اور بعض لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے ابلیس کے متعلق بطور حکایت کے کہ ابلیس نے کہا رب انظرنی الی یوم یبعثون یعنی اے اللہ مجھے قیامت تک کی مہلت دے دیجئے، تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا انک من المنظرین یعنی تجھے مہلت دی گئی یہ قبولیت ہے اور یہی مذہب ہے ابوالقاسم الحکیم کا اور ابونصر دبوسی کا اور صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

تشریح: اہل سنت کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی تمام ضرورتوں کو پوری کرتا ہے اور وہی بندوں کی دعا قبول کرتا ہے جبکہ کسی گناہ کی دعا نہ ہو اور وہ جلدی نہ مچائے اس پر صحابہ نے عرض کیا جلدی مچانے کے کیا معنی ہیں تو آپ نے فرمایا کہ بندہ دعا کرتا ہے اور دعا کرتے کرتے اکتا کر چھوڑ دیتا ہے یہ ہے جلدی مچانا۔ تو بندہ جو دعا کرتا ہے وہ قبول کر لی جاتی ہے، لیکن اس کا ظہور ضروری نہیں ہے اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ تم نے جو دعا کی ہے بعینہ اس کے موافق ہو بلکہ کبھی اس کے خلاف بھی قبول ہوتی ہے اس لئے کہ وہی ہمارے حق میں بہتر ہوتی ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ خدا کا ادھر یہ اعلان ہے کہ وہ دعا کو ضرور قبول کرتا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کبھی قبول نہیں ہوتی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دعاء کی قبولیت کے کچھ شرائط ہیں جہاں قبولیت نہیں ہوتی وہاں شرائط میں کمی ہوتی ہے، پہلی شرط یہ

ہے کہ دعا کرتے وقت اپنی حالت ایسی بنائے جو حاجت مندوں کی ہوتی ہے، اگر کوئی سائل خوب بہترین کپڑے میں آئے اور سوال کرے تو کوئی بھی اس کو کچھ نہیں دے گا، اسی طرح اگر کوئی سائل یہ کہے کہ دینا ہو تو دو نہیں تو میں جاتا ہوں تو اس کو بھی کوئی کچھ نہ دے گا، اسی طرح سائل اگر کسی سے سوال کرے اور اس کا بغیر انتظار کئے ہوئے کہ وہ مجھ کو دیتا ہے یا نہیں دوسرے سے مانگنے لگے اور پھر اس کے بھی دینے کا انتظار نہ کرے اور تیسرے سے مانگنے لگے تو اس کو بھی کوئی نہ دے گا، بہر حال جلد بازی نہ کرے اور قبولیت کا یقین رکھے اور دوسری شرط یہ ہے کہ دل سے اس کی طرف متوجہ رہے اور تیسری شرط یہ ہے کہ عاجزی اور انکساری کے ساتھ سوال کرے۔

قولہ واختلف المشائخ الخ تو سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مومن کی دعا ضرور قبول ہوتی ہے، لیکن مشائخ کا اس میں اختلاف ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوگی یا نہیں، تو متکلمین یہ کہتے ہیں کہ قبول کی جائے گی، دلیل یہ ہے کہ ابلیس کافر تھا اس نے اللہ تعالیٰ سے مہلت کی دعا کی اور اللہ تعالیٰ نے اس کو قبول کیا، اور جمہور یہ کہتے ہیں کہ کافر کی دعا قبول نہیں کی جائے گی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا **وما دعاء الکافرین الا فی ضلال** اس کے الفاظ عام ہیں اور اعتبار عموم الفاظ کا ہوتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ کسی بھی سلسلہ میں کافر کی دعا قبول نہیں کی جائے گی، اور حدیث میں جو یہ آیا ہے کہ مظلوم کی دعا قبول ہوتی ہے اگر چہ کافر ہو تو اس میں کافر اپنے حقیقی معنی پر محمول نہیں ہے بلکہ کفران نعمت پر محمول ہے اور مطلب یہ ہے کہ مظلوم اگر چہ ناشکرا ہو تب بھی اس کی دعا قبول ہوتی ہے۔

اور تحقیقی بات یہ ہے کہ دونوں قولوں میں کوئی تضاد نہیں اس لئے کہ تطبیق کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ وہ چیزیں جن کا تعلق دنیا کی چیزوں سے ہے اس میں تو کافر کی دعا قبول کی جاتی ہے لیکن امور آخرت کے بارے میں نہیں قبول کی جاتی۔

وَمَا اَخْبَرَبِهِ النَّبِیُّ علیه السلام مِنْ اَشْرَاطِ السَّاعَةِ اَیْ مِنْ عَلَامَاتِهَا مِنْ خُرُوْجِ الدَّجَّالِ وَدَابَّةِ الْاَرْضِ وَيَاجُوْجَ وَمَاجُوْجَ وَنُزُوْلِ عِيْسٰى علیه السلام مِنَ السَّمَاءِ وَطُلُوْعِ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ لِاَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ اَخْبَرَبِهَا الصَّادِقُ قَالَ حُذَيْفَةُ بْنُ اَسِيْدٍ نِ الْغِفَارِیُّ طَلَعَ النَّبِیُّ عليه السلام عَلَيْنَا وَنَحْنُ نَتَذَاكَرُ فَقَالَ مَاتَذْكُرُوْنَ قُلْنَا نَذْكُرُ السَّاعَةَ قَالَ اِنَّهَا لَنْ تَقُوْمَ حَتّٰى تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ اٰيَاتٍ فَذَكَرَ الدُّخَانَ وَالدَّجَّالَ وَالدَّابَّةَ وَطُلُوْعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَنُزُوْلَ عِيْسَى بْنِ مَرْيَمَ عليه السلام وَيَاجُوْجَ وَمَاجُوْجَ وَثَلٰثَةَ خُسُوْفٍ خَسْفٌ بِالْمَشْرِقِ وَخَسْفٌ بِالْمَغْرِبِ وَخَسْفٌ بِجَزِيْرَةِ الْعَرَبِ وَاٰخِرُ ذٰلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْيَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ اِلٰى مَحْشَرِهِمْ وَالْاَحَادِيْثُ الصِّحَاحُ فِیْ هٰذِهِ الْاَشْرَاطِ كَثِيْرَةٌ جِدًّا وَقَدْ رُوِیَ اَحَادِيْثُ وَاٰثَارٌ فِیْ تَفَاصِيْلِهَا وَكَيْفِيَّاتِهَا فَلْيُطْلَبْ مِنْ كُتُبِ التَّفْسِيْرِ وَالسِّيَرِ وَالتَّوَارِيْخِ.

ترجمہ : اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قیامت کی جن علامتوں کی خبر دی ہے مثلاً دجال کا نکلنا اور دابۃ الارض اور

یاجوج ماجوج کا نکلنا، اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نازل ہونا، اور سورج کا مغرب کی جانب سے طلوع ہونا، تو یہ سب حق ہے اس لئے کہ یہ ایسے امور ہیں جن کی خبر مخبر صادق نے دی ہے، حذیفہ بن اسید غفاریؓ نے فرمایا کہ نبی علیہ السلام اچانک ہمارے پاس آپہونچے اس حال میں کہ ہم سب آپس میں گفتگو کر رہے تھے آپ نے پوچھا کیا گفتگو کر رہے ہو؟ ہم نے کہا کہ ہم قیامت کا ذکر کر رہے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز نہیں آئے گی یہاں تک کہ اس سے پہلے تم دس نشانیاں دیکھ لو، پھر آپ نے دخان، اور دجال کا اور دابۃ الارض کا اور مغرب سے سورج کے طلوع ہونے کا اور عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کا اور یاجوج وماجوج کا اور تین خسوف کا یعنی تین مرتبہ زمین کے دھنسنے کا، مشرق میں ایک خسف کا اور مغرب میں ایک خسف کا اور جزیرۃ العرب میں ایک خسف کا ذکر فرمایا، اور اس کے آخر میں ایک آگ یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو ان کے محشر کی طرف بھگا کر لے جائے گی اور ان علامات کے بارے میں احادیث کثرت سے ہیں اور ان کی تفصیلات اور کیفیات کے بارے میں احادیث اور آثار مروی ہیں لہٰذا تفسیر اور سیرت اور تاریخ کی کتابوں سے معلوم کرنا چاہئے۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیامت کی جن نشانیوں کی ہم کو خبر دی ہے وہ سب حق ہیں کیونکہ یہ سب ایسی ممکن باتیں ہیں جس کی خبر مخبر صادق نے دی ہے اور جس ممکن چیز کی خبر مخبر صادق دے وہ حق ہوتی ہے اور اس پر ایمان لانا واجب اور ضروری ہوتا ہے اس لئے ان علامات قیامت پر ایمان لانا اور اس کو حق سمجھنا واجب ہے شارح فرماتے ہیں کہ ان علامات قیامت کی تفصیل سیرت اور تاریخ اور تفسیر کی کتابوں میں موجود ہے جس کو خواہش ہو اس میں دیکھ لے طوالت کے خوف سے ہم انہیں ذکر نہیں کرتے ہیں۔

وَالْمُجْتَهِدُ فِي الْعَقْلِيَّاتِ وَالشَّرْعِيَّاتِ الْاَصْلِيَّةِ وَالْفَرْعِيَّةِ قَدْ يُخْطِئُ وَقَدْ يُصِيْبُ وَذَهَبَ بَعْضُ الْاَشَاعِرَةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ اِلٰى اَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ فِي الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ الَّتِيْ لَاقَاطِعَ فِيْهَا مُصِيْبٌ وَهٰذَا الْاِخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلٰى اِخْتِلَافِهِمْ فِيْ اَنَّ لِلّٰهِ تَعَالٰى فِيْ كُلِّ حَادِثَةٍ حُكْمًا مُعَيَّنًا اَمْ حُكْمُهُ فِي الْمَسَائِلِ الْاِجْتِهَادِيَّةِ مَا اَدّٰى اِلَيْهِ رَاْىُ الْمُجْتَهِدِ وَتَحْقِيْقُ هٰذَا الْمَقَامِ اَنَّ الْمَسْاَلَةَ الْاِجْتِهَادِيَّةَ اِمَّا اَنْ لَّايَكُوْنَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْهَا حُكْمٌ مُعَيَّنٌ قَبْلَ اِجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِ اَوْيَكُوْنَ وَحِ اِمَّا اَنْ لَّايَكُوْنَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِ دَلِيْلٌ اَوْيَكُوْنَ وَذٰلِكَ الدَّلِيْلُ اِمَّا قَطْعِيٌّ اَوْ ظَنِّيٌّ فَذَهَبَ اِلٰى كُلِّ اِحْتِمَالٍ جَمَاعَةٌ وَالْمُخْتَارُ اَنَّ الْحُكْمَ مُعَيَّنٌ وَعَلَيْهِ دَلِيْلٌ ظَنِّيٌّ اِنْ وَجَدَهُ الْمُجْتَهِدُ اَصَابَ وَاِنْ فَقَدَهُ اَخْطَاَ وَالْمُجْتَهِدُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِاِصَابَتِهٖ لِغُمُوْضِهٖ وَخِفَائِهٖ فَلِذٰلِكَ كَانَ الْمُخْطِئُ مَعْذُوْرًا بَلْ مَاجُوْرًا فَلَاخِلَافَ عَلٰى هٰذَا الْمَذْهَبِ فِيْ اَنَّ الْمُخْطِئَ لَيْسَ بِاٰثِمٍ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اَنَّهٗ مُخْطِئٌ اِبْتِدَاءً وَاِنْتِهَاءً اَىْ بِالنَّظَرِ اِلَى الدَّلِيْلِ

وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَإِلَيْهِ ذَهَبَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ وَهُوَ مُخْتَارُ الشَّيْخِ اَبِیْ مَنْصُوْرٍ اَوْ اِنْتِهَاءً فَقَطْ اَیْ بِالنَّظَرِ اِلَى الْحُكْمِ حَيْثُ اَخْطَأَفِيْهِ وَاِنْ اَصَابَ فِی الدَّلِيْلِ حَيْثُ اَقَامَهُ عَلٰی وَجْهِهٖ مُسْتَجْمِعًا بِجَمِيْعِ شَرَائِطِهٖ وَاَرْكَانِهٖ وَاَتٰی بِمَا كُلِّفَ مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ فِی الْاِجْتِهَادِيَاتِ اِقَامَةُ الْحُجَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الَّتِیْ مَدْلُوْلُهَا حَقٌّ اَلْبَتَّةَ.

ترجمہ: اور عقلیات اور شرعیات اصلیہ اور فرعیہ میں اجتہاد کرنے والا کبھی غلطی کرتا ہے اور کبھی درستگی پر ہوتا ہے، اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ ان مسائل شرعیہ فرعیہ میں جس میں کوئی دلیل قطعی نہیں ہر اجتہاد کرنے والا درستگی پر ہوتا ہے، اور یہ اختلاف ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر معاملہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا مسائل اجتہادیہ میں اس کا حکم وہی ہے جس حکم تک مجتہد کی رائے پہونچے اور اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ مسائل اجتہادیہ میں مجتہد کے اجتہاد سے پہلے یا تو اللہ کی طرف سے کوئی معین حکم نہیں ہوگا یا معین حکم ہوگا، اور اس صورت میں یا تو اللہ کی طرف سے اس پر کوئی دلیل نہیں ہوگی یا ہوگی، اور پھر وہ دلیل یا تو قطعی ہوگی یا ظنی ہوگی، تو ہر احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے، اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے جس کو مجتہد اگر پائے تو وہ صواب پر ہے اور اگر نہ پائے تو غلطی پر ہے، اور مجتہد حکم صواب پانے کا مکلف نہیں اس کے غامض اور مخفی ہونے کی وجہ سے۔ اسی وجہ سے اجتہاد میں غلطی کرنے والا معذور بلکہ ماجور یعنی مستحق اجر ہے تو اس مذہب پر اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں غلطی کرنے والا گنہگار نہیں، اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ ابتداء اور انتہاء یعنی دلیل اور حکم دونوں میں غلطی کرنے والا ہے، یہی بعض مشائخ کا مذہب ہے اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا پسندیدہ ہے، یا صرف انتہاء یعنی حکم کے اعتبار سے غلطی کرنے والا ہے کہ حکم (جاننے میں) غلطی کی ہے اگرچہ دلیل میں درستگی پر ہے کہ دلیل ٹھیک قائم کی دراں حالانکہ وہ تمام شرائط اور ارکان پر مشتمل ہے اور اس نے ان تمام شرائط کا اعتبار کیا جن کا وہ مکلف ہے اور اجتہادی مسائل میں اس پر وہ قطعی دلائل قائم کرنا واجب نہیں جس کا مدلول یقینی طور پر حق ہوتا ہے۔

تشریح: اصول فقہ میں آپ نے یہ بات پڑھی ہوگی کہ اگر کوئی ایسا واقعہ پیش آجائے جو صراحۃً کتاب اللہ اور سنت اور اجماع میں موجود نہ ہو تو اس کو دوسرے مسائل پر قیاس کرنا چاہئے، اور اسی کو اجتہاد کہتے ہیں تو مجتہد اجتہاد اور قیاس کے بعد جس نتیجہ پر پہونچتا ہے اس کو صواب کہا جائے گا یا خطاء؟ اہل سنت کا مختار قول یہ ہے کہ اس کا فیصلہ بعض مرتبہ صحیح ہوتا ہے اور بعض مرتبہ غلط بھی ہوسکتا ہے، اور معتزلہ اور بعض اشاعرہ کا کہنا یہ ہے کہ مجتہد کا فیصلہ ہمیشہ صواب ہی صواب ہوتا ہے۔

بہر حال وہ واقعہ جس میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے اس کا تعلق خواہ عقلیات سے ہو یا شرعیات سے ہو اصول ہو یا فروع علم کلام سے متعلق ہو یا فقہ سے ان سب میں جب مجتہد اجتہاد کرے گا تو کبھی اس کا فیصلہ صحیح ہوگا اور کبھی غلط ہوگا۔

اہل سنت اور معتزلہ کا یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے، اور وہ یہ ہے کہ بندہ کے ہر فعل کے ساتھ حکم شرعی لگا ہوا ہے اس کا ہر فعل یا جائز ہوگا یا حرام ہوگا یا مکروہ ہوگا، اجتہادی مسائل میں یعنی وہ واقعات جس کا فیصلہ قرآن وسنت میں صراحۃً موجود نہیں ہے اس میں اکثر معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو واقعہ پیش آیا ہے اس میں اجتہاد سے پہلے اللہ تعالیٰ نے اس کا کوئی حکم متعین نہیں کیا ہے بلکہ مجتہد اپنے اجتہاد سے جو فیصلہ کرے گا وہی حکم الٰہی اور حق اور درست ہوگا۔ اس صورت میں حق متعدد ہوسکتا ہے اس لئے کہ ہر مجتہد کا اجتہاد حق اور درست ہوگا، اور بعض فقہاء اور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ اجتہاد سے پہلے اس کا حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے اور وہ مجتہد کے سپرد ہے، جو چاہے فیصلہ کرے اب اگر یہ فیصلہ اللہ تعالیٰ کی مرضی کے موافق ہو تو وہ صحیح ہوگا اور اگر موافق نہ ہوگا تو وہ غلط ہوگا اور مجتہد صرف اس بات کا مکلف ہے کہ وہ قواعد شرعیہ کی روشنی میں محنت ومشقت کر کے فیصلہ کرے لیکن اس بات کا مکلف نہیں ہے کہ وہ صحیح فیصلہ کی طرف پہونچے اور حکم صحیح کو پالے اس لئے کہ حکم کے مخفی ہونے کی بناء پر انسان کی قدرت سے یہ باہر ہے اسی وجہ سے اگر مجتہد اجتہاد میں غلطی کر جاتا ہے تو وہ صرف معذور ہی نہیں سمجھا جاتا بلکہ عنداللہ اجر وثواب کا بھی مستحق ہوتا ہے۔

اور مجتہد کے گنہگار نہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ اختلاف اس میں ہے کہ مجتہد ابتداء اور انتہاء یعنی دلیل اور حکم دونوں میں غلطی کرتا ہے یا صرف انتہاء میں غلطی کرتا ہے، بعض مشائخ کا نظریہ یہ ہے کہ ابتداء اور انتہاء دونوں میں غلطی کرتا ہے مثلاً اگر مقدمات کو غلط طریقہ پر ترتیب دیتا ہے تو جب مقدمہ میں غلطی ہوگی تو حکم اور فیصلہ بھی غلط ہوگا، تو یہاں ابتداء اور انتہاء دونوں میں غلطی ہوئی اور بعض کا نظریہ یہ ہے کہ مجتہد صرف انتہاء یعنی حکم میں غلطی کرتا ہے اور ابتداء میں یعنی دلیل قائم کرنے میں غلطی نہیں کرتا بلکہ دلیل صحیح قائم کرتا ہے جو تمام شرائط اور ارکان پر مشتمل ہوتی ہے کیونکہ یہ انسان کی قدرت سے باہر نہیں ہے۔

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى اَنَّ الْمُجْتَهِدَ قَدْ يُخْطِئُ بِوُجُوْهٍ الْاَوَّلُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ وَالضَّمِيْرُ لِلْحُكُوْمَةِ وَالْفُتْيَا وَلَوْ كَانَ كُلٌّ مِنَ الْاِجْتِهَادِ صَوَابًا لَمَا كَانَ لِتَخْصِيْصِ سُلَيْمٰنَ بِالذِّكْرِ جِهَةٌ لِاَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا قَدْ اَصَابَ الْحُكْمَ حِيْنَئِذٍ وَفَهِمَهٗ الثَّانِيْ الْاَحَادِيْثُ وَالْاٰثَارُ الدَّالَّةُ عَلٰى تَرْدِيْدِ الْاِجْتِهَادِ بَيْنَ الصَّوَابِ وَالْخَطَاِ بِحَيْثُ صَارَتْ مُتَوَاتِرَةَ الْمَعْنٰى قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنْ اَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَاِنْ اَخْطَأْتَ فَلَكَ حَسَنَةٌ وَاحِدَةٌ وَفِيْ حَدِيْثٍ اٰخَرَ جُعِلَ لِلْمُصِيْبِ اَجْرَيْنِ وَلِلْمُخْطِئِ اَجْرًا وَاحِدًا وَعَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ اِنْ اَصَبْتُ فَمِنَ اللّٰهِ وَاِلَّا فَمِنِّيْ وَمِنَ الشَّيْطَانِ وَقَدِ اشْتَهَرَتْ تَخْطِيَةُ الصَّحَابَةِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا فِي الْاِجْتِهَادِيَاتِ الثَّالِثُ اَنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ لَا مُثْبِتٌ فَاِنَّ الثَّابِتَ بِالْقِيَاسِ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ اَيْضًا مَعْنًى وَقَدِ اجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّ الْحَقَّ فِيْمَا ثَبَتَ بِالنَّصِّ وَاحِدٌ لَا غَيْرُ الرَّابِعُ اَنَّهٗ لَا تَفْرِقَةَ فِي الْعُمُوْمَاتِ الْوَارِدَةِ فِيْ شَرِيْعَةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيْنَ الْاَشْخَاصِ فَلَوْ كَانَ كُلُّ

مُجْتَهِدٍ مُصِيْبًا لَزِمَ اِتِّصَافُ الْفِعْلِ الْوَاحِدِ بِالْمُتَنَافِيَيْنِ مِنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ اَوِ الصِّحَّةِ وَالْفَسَادِ اَوِ الْوُجُوْبِ وَعَدَمِهٖ وَتَمَامُ تَحْقِيْقِ هٰذِهِ الْاَدِلَّةِ وَالْجَوَابُ عَنْ تَمَسُّكَاتِ الْمُخَالِفِيْنَ يُطْلَبُ مِنْ كِتَابِنَا التَّلْوِيْحِ فِيْ شَرْحِ التَّنْقِيْحِ۔

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد کبھی غلطی کرتا ہے متعدد ہے اول اللہ تعالیٰ کا ارشاد ففھمناھا سلیمان ہے، اور ضمیر منصوب حکومت اور فتیا کی طرف راجع ہے اور اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہوتا تو سلیمان علیہ السلام کو خصوصیت سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک نے صحیح حکم پالیا، اور اس کو سمجھ لیا۔ **دوسری دلیل** وہ احادیث اور آثار ہیں جو اجتہاد کے خطاء اور صواب کے درمیان دائر ہونے پر دلالت کرتی ہیں، جو معنی کے اعتبار سے متواتر ہوگئی ہیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر تو صحیح حکم کو پالے تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر تو غلطی کرے تو تیرے لئے ایک نیکی ہے، اور ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ اگر میں صحیح حکم کو پالوں تو اللہ کی طرف سے ہے ورنہ میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اور اجتہادی مسائل میں صحابہ کا ایک دوسرے کو غلطی کرنے والا قرار دینا مشہور ہے۔ اور **تیسری دلیل** یہ ہے کہ قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہے، ثابت کرنے والا نہیں ہے، کیونکہ جو حکم قیاس سے ثابت ہے وہ علت کے اعتبار سے نص سے ثابت ہے، اور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ نص سے ثابت حکم میں حق صرف ایک ہے۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ وہ عام احکام جو ہمارے نبی کی شریعت میں وارد ہیں اشخاص کے درمیان کوئی تفریق نہیں، تو اگر ہر مجتہد صواب پر ہو تو فعل واحد کا دو متضاد چیزوں یعنی منع اور اباحت یا صحت اور فساد یا وجوب اور عدم وجوب کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا اور ان دلائل کی پوری تحقیق اور مخالفین کے استدلال کا جواب ہماری کتاب التلویح فی شرح التنقیح سے معلوم کیا جائے۔

تشریح: اہل سنت کا جو یہ عقیدہ ہے کہ مجتہد کبھی غلطی بھی کرتا ہے اس کی متعدد دلیلیں ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ففھمناھا سلیمان اس میں ضمیر منصوب حکومت بمعنی فیصلہ کی طرف یا فُتیا بمعنی فتوی کی طرف راجع ہے جو اگرچہ صریحاً مذکور نہیں ہے مگر معہود فی الذہن ہے، قصہ یہ ہے کہ ایک شخص کی بکریوں نے رات کے وقت دوسرے شخص کی کھیتی چر لی اور اس کو بالکل برباد کر دیا یہ مقدمہ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں آیا تو آپ نے بکریاں کھیت والے کو دینے کا فیصلہ کیا اس لئے کہ جتنی بکریوں کی قیمت تھی اسی کے برابر کھیتی کا نقصان ہوا تھا، اس فیصلہ کا علم جب سلیمان علیہ السلام کو ہوا تو انہوں نے فرمایا کہ اس کے علاوہ ایک فیصلہ اور ہے جس میں دونوں فریق کی رعایت ہے حضرت داؤد نے پوچھا وہ کیا ہے تو انہوں نے بتایا کہ بکریاں کھیتی کے مالک کو دیدی جائیں کہ وہ ان کے دودھ اور بالوں سے فائدہ اٹھاتا رہے اور کھیت بکریوں کے مالک کو دیدیا جائے کہ وہ اس کی اصلاح کرے یہاں تک جب کھیتی اپنی پہلی حالت پر آجائے تو پھر کھیت اس کے مالک کو دیدیا جائے اور بکریاں ان کے

مالک کو دیدی جائیں حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ پسند فرمایا اور اسی فیصلہ کو نافذ کیا۔

تو ہم یہ کہتے ہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اپنے اجتہاد سے ایک فیصلہ کیا اور ان کے والد حضرت داؤدؑ نے بھی اپنے اجتہاد سے ایک دوسرا فیصلہ کیا لیکن اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو فیصلہ کی سمجھ دینے کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سلیمانؑ کا فیصلہ صواب تھا اور داؤدؑ سے اس فیصلہ میں اجتہادی غلطی ہوئی وہ صحیح فیصلہ نہیں سمجھ پائے لہٰذا ثابت ہو گیا کہ مجتہد سے غلطی بھی ہوتی ہے، **دوسری دلیل** وہ احادیث ہیں جو اس بات پر صاف دلالت کرتی ہیں کہ مجتہد کا فیصلہ صواب اور خطاء دونوں کے درمیان دائر ہے۔ **تیسری دلیل** یہ ہے کہ مجتہد جو اجتہاد کرتا ہے، یہ مظہر حکم ہے یا مثبت حکم تو اہل سنت کا راجح قول یہ ہے کہ اجتہاد مظہر حکم ہے یعنی اس واقعہ کا حکم شریعت میں موجود تھا لیکن مخفی تھا مجتہد نے اس کو اپنے اجتہاد کے ذریعہ ظاہر کر دیا، تو جب قیاس مظہر حکم ہے تو اگر مثلاً دس مجتہد اجتہاد کریں اور ہر ایک کا اجتہاد دوسرے کے خلاف ہو، تو چونکہ ہر ایک مجتہد نے اپنے اجتہاد کو نص کی روشنی میں کیا ہے لہٰذا اگر سب کو صواب اور صحیح قرار دیں تو حکم شرعی کا متعدد ہونا لازم آئے گا حالانکہ حکم شرعی ایک وقت میں ایک ہی ہوتا ہے، متعدد نہیں ہوتا۔ **چوتھی دلیل** اگر اہل سنت کے نظریہ کو چھوڑ کر معتزلہ کے نظریہ کو تسلیم کر لیا جائے اور یوں کہا جائے **کل مجتهد مصيبٌ** تو اس میں سب لوگ داخل ہوں گے اس لئے کہ اس میں عموم ہے اور جب اس میں عموم ہوگا تو ایک امر محال لازم آئے گا وہ یہ کہ ایک نص سے ثابت ہونے والے حکم کا متعدد ہونا لازم آئے گا، اور آپس میں اختلاف کی وجہ سے اجتماع ضدین لازم آئے گا جو محال ہے مثلاً اگر وضو کے بعد خون نکل آیا تو ایک مجتہد کا قیاس ہے کہ دوبارہ وضو کرنا ضروری ہے اس وضو سے نماز جائز نہیں ہے اور دوسرا مجتہد کہتا ہے کہ نماز ہو جائے گی اور وضو ٹوٹا نہیں ہے تو اگر دونوں اجتہاد کو صواب اور صحیح قرار دیں تو اجتماع ضدین لازم آئے گا کہ اس کا وضو باقی ہے اور ٹوٹ بھی گیا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ مجتہد غلطی بھی کرتا ہے۔

وَرُسُلُ الْبَشَرِ اَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ وَرُسُلُ الْمَلَائِكَةِ اَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْبَشَرِ وَعَامَّةُ الْبَشَرِ اَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ اَمَّا تَفْضِيْلُ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ عَلٰى عَامَّةِ الْبَشَرِ فَبِالْاِجْمَاعِ بَلْ بِالضَّرُوْرَةِ وَاَمَّا تَفْضِيْلُ رُسُلِ الْبَشَرِ عَلٰى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ وَعَامَّةِ الْبَشَرِ عَلٰى عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ فَبِوُجُوْهٍ الْاَوَّلُ اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى اَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُوْدِ لِاٰدَمَ عليه السلام عَلٰى وَجْهِ التَّعْظِيْمِ وَالتَّكْرِيْمِ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ اِبْلِيْسَ اَرَاَيْتَكَ هٰذَا الَّذِيْ كَرَّمْتَ عَلَيَّ وَاَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ وَ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ الْاَمْرُ لِلْاَدْنٰى بِالسُّجُوْدِ لِلْاَعْلٰى دُوْنَ الْعَكْسِ الثَّانِيْ اَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْ اَهْلِ اللِّسَانِ يَفْهَمُ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا الْاٰيَةَ اَنَّ الْقَصْدَ مِنْهُ اِلٰى تَفْضِيْلِ اٰدَمَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَبَيَانِ زِيَادَةِ عِلْمِهٖ وَاسْتِحْقَاقِهِ التَّعْظِيْمَ وَالتَّكْرِيْمَ، اَلثَّالِثُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ وَنُوْحًا وَّاٰلَ اِبْرَاهِيْمَ وَاٰلَ عِمْرَانَ عَلَى

الْعَالَمِيْنَ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ وَقَدْ خُصَّ مِنْ ذٰلِكَ بِالْاِجْمَاعِ تَفْضِيْلُ عَامَّةِ الْبَشَرِ عَلٰى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ فَبَقِيَ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِيْمَا عَدَا ذٰلِكَ وَلَا خِفَاءَ فِيْ اَنَّ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةَ ظَنِّيَّةٌ يُكْتَفٰى فِيْهَا بِالْاَدِلَّةِ الظَّنِّيَّةِ اَلرَّابِعُ اِنَّ الْاِنْسَانَ قَدْ يَحْصُلُ الْفَضَائِلَ وَالْكَمَالَاتِ الْعِلْمِيَّةَ وَالْعَمَلِيَّةَ مَعَ وُجُوْدِ الْعَوَائِقِ وَالْمَوَانِعِ مِنَ الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَسَنُوْحِ الْحَاجَاتِ الضَّرُوْرِيَّةِ الشَّاغِلَةِ عَنْ اِكْتِسَابِ الْكَمَالَاتِ وَلَا شَكَّ اَنَّ الْعِبَادَةَ وَكَسْبَ الْكَمَالِ مَعَ الشَّوَاغِلِ وَالصَّوَارِفِ اَشَقُّ وَاَدْخَلُ فِي الْاِخْلَاصِ فَيَكُوْنُ اَفْضَلَ.

ترجمہ: اور انسان رسول فرشتہ رسولوں سے افضل ہے اور فرشتہ رسول عام انسانوں سے افضل ہے اور عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں، بہرحال فرشتہ رسولوں کو عام انسانوں سے افضل قرار دینا تو یہ اجماع سے ثابت ہے بلکہ دینی ضرورت سے ثابت ہے، اور بہرحال انسان رسولوں کا فرشتہ رسولوں سے اور عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا تو چند دلیل سے ہے: پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو آدمؑ کے سامنے سجدہ تعظیمی کرنے کا حکم دیا، ابلیس سے بطور حکایت کے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے ارایتک ھٰذا الذی الخ یعنی بھلا بتلایئے کیا یہی وہ شخص ہے جس کو آپ نے مجھ پر فضیلت اور برتری دی ہے حالانکہ میں اس سے بہتر ہوں آپ نے مجھ کو آگ سے پیدا کیا (جس کی طبیعت میں بلندی ہے) اور اس کو مٹی سے پیدا کیا (جس کی طبیعت میں پستی ہے اس لئے میں اعلیٰ ہوں اور وہ ادنیٰ ہے) اور حکمت کا تقاضا اعلیٰ کے سامنے ادنیٰ کو سجدہ کرنے کا حکم دینا ہے نہ کہ ان کے برعکس۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد وعلم آدم الاسماء کلھا سے اہل لسان میں سے ہر ایک یہی سمجھے گا کہ مقصود اس (تعلیم اسماء) سے ملائکہ پر آدم کو فضیلت دینا ہے اور ان کے علم کی زیادتی اور مستحق تعظیم وتکریم ہونے کو بیان کرنا ہے۔ **تیسری دلیل** یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اللہ نے آدم، نوح، آل ابراہیم اور آل عمران کو تمام عالم پر منتخب فرمایا، اور ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں اور اجماع کی وجہ سے اس میں سے خاص کیا گیا عام انسانوں کی فضیلت کو فرشتہ رسولوں پر تو اس کے علاوہ میں آیت معمول بہ رہے گی، اور اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ یہ مسئلہ ظنی ہے جس میں ظنی دلائل کو کافی سمجھا جاتا ہے، اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ انسان فضائل اور علمی وعملی کمالات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود مثلاً شہوت، غضب اور ان ضروری حاجتوں کا پیش آنا جو کمالات حاصل کرنے سے روکنے والی ہیں، اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ رکاوٹوں اور موانع کے ساتھ عبادت اور کمالات کا حصول زیادہ مشکل اور دشوار ہے تو یہ افضل ہوگا۔

تشریح: انسان اور ملائکہ کے درمیان افضلیت کس کو حاصل ہے اس میں اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف ہے، معتزلہ انسان کے مقابلہ میں ملائکہ کو افضل قرار دیتے ہیں، اور اہل سنت اس کے برخلاف قائل ہیں اور ان کے یہاں تفصیل ہے، وہ یہ کہ ملائکہ کی دو

قسمیں ہیں: ایک وہ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنا نمائندہ اور رسول بنا رکھا ہے اور بعض عام ملائکہ ہیں جو نمائندہ اور رسول نہیں ہیں، تو اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ انسانوں میں جو رسول ہیں وہ افضل ہیں ملائکہ کے رسول سے، اور فرشتوں میں جو رسول ہیں وہ افضل ہیں عام انسانوں سے، اور عام انسان افضل ہیں عام فرشتوں سے لیکن عام انسان سے مراد وہ مومنین ہیں جو مطیع وفرمانبردار ہوں۔

اب اس کو دلیل سے ثابت کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ فرشتوں میں جو رسول ہیں ان کا عام انسانوں سے افضل ہونا ایک تو اجماع سے ثابت ہے دوسرے دینی ضرورت سے ثابت ہے لہٰذا مذہب اسلام میں اس کا ثبوت کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے، اور انسانوں میں سے رسولوں کا افضل ہونا فرشتوں کے رسولوں سے اور عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا اس کی متعدد دلیلیں ہیں:

(۱) **پہلی دلیل** یہ ہے کہ فرشتوں سے حضرت آدمؑ کو سجدہ کرایا گیا اور یہ سجدہ حضرت آدمؑ کی تعظیم وتکریم کے لئے تھا اس کی دلیل یہ ہے کہ ابلیس نے یہ کہا تھا کہ کیا یہی شخص اس تعظیم وتکریم کا مستحق ہے حالانکہ میں اس سے بہتر ہوں، معلوم ہوا کہ یہ سجدہ تعظیم کے لئے تھا اور جس کی تعظیم کی جاتی ہے وہ افضل ہوتا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ آدمؑ تمام فرشتوں سے افضل ہیں اور چونکہ آدمؑ اور دوسرے نبیوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے لہٰذا آدم کے علاوہ دوسرے رسولوں کا بھی تمام فرشتوں سے افضل ہونا ثابت ہوگیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو عربی زبان سے واقف ہوگا وہ یہی کہے گا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو جو تمام چیزوں کے نام سکھلائے گئے تھے اس سے انکا دوسرے فرشتوں کے مقابلہ میں افضل ہونا ظاہر کرنا مقصود تھا، اور یہ بھی مقصود تھا کہ انکا مستحق تعظیم وتکریم ہونا بھی ظاہر ہوجائے۔ **تیسری دلیل** یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **ان اللّٰہ اصطفیٰ آدم ونوحا وآل ابراھیم وآل عمران علی العلمین** اس آیت میں عموم ہے لہٰذا اس سے تین باتیں معلوم ہوئیں: (۱) انسان رسول افضل ہیں فرشتہ رسول سے، (۲) عام انسان افضل ہیں عام ملائکہ سے، (۳) عام انسان افضل ہیں فرشتہ رسولوں سے تو پہلی دو چیزیں تو آیت کے مصداق میں داخل ہیں، اور تیسری اور آخری شق اس میں داخل نہیں ہے بلکہ اس کو خاص کرلیا گیا ہے اور اجماع اس کا مخصص ہے، کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ فرشتہ رسول افضل ہے عام انسانوں سے لہٰذا عام انسان فرشتہ رسول سے افضل نہیں ہوں گے۔

اشکال: جب آیت سے ایک شق کو خاص کرلیا گیا تو آیت عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوگئی اور عام مخصوص منہ البعض ظنی ہوتا ہے، اور اعتقادی مسائل میں ظن کافی نہیں ہوتا بلکہ یقین کی حاجت ہوتی ہے لہٰذا اعتقادی مسائل کے بارے میں اس آیت سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ اعتقادی مسائل دو قسم کے ہیں ایک تو وہ ہیں جن میں یقین مطلوب ہوتا ہے، تو ان کے ثبوت کے لئے یقینی دلیل کا ہونا ضروری ہوتا ہے، اور بعض اعتقادی مسائل ایسے ہیں جن میں ظن کافی ہوتا ہے اور ان ہی میں سے ایک یہ تفضیل کا بھی مسئلہ ہے لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں، چوتھی دلیل یہ ہے کہ ملائکہ میں نفس امارہ موجود نہیں ہے اور انسان میں موجود ہے، لہٰذا ملائکہ اگر نافرمانی نہیں کرتے ہیں تو اس میں ان کا کوئی کمال نہیں ہے

بخلاف انسان کے کہ یہ اگر فرمانبرداری کرتا ہے تو یہ اس کا کمال ہوگا، اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ رکاوٹوں اور موانع کے باوجود اطاعت وفرمانبرداری کرنا زیادہ مشکل کام ہے لہٰذا انسان اگر رکاوٹوں کے باوجود ایمان وعمل صالح اختیار کرتا ہے تو یہ ملائکہ سے افضل ہو جائے گا۔

وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَاسِفَةُ وَبَعْضُ الْاَشَاعِرَةِ اِلٰى تَفْضِيْلِ الْمَلَائِكَةِ وَتَمَسَّكُوْا بِوُجُوْهٍ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْمَلَائِكَةَ اَرْوَاحٌ مُجَرَّدَةٌ كَامِلَةٌ بِالْفِعْلِ مُبَرَّءَةٌ عَنْ مَبَادِى الشُّرُوْرِ وَالْاٰفَاتِ كَالشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ وَعَنْ ظُلُمَاتِ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ قَوِيَّةٌ عَلَى الْاَفْعَالِ الْعَجِيْبَةِ عَالِمَةٌ بِالْكَوَائِنِ مَاضِيْهَا وَاٰتِيْهَا مِنْ غَيْرِ غَلَطٍ وَالْجَوَابُ اَنَّ مَبْنٰى ذٰلِكَ عَلَى الْاُصُوْلِ الْفَلْسَفِيَّةِ دُوْنَ الْاِسْلَامِيَّةِ اَلثَّانِىْ اَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعَ كَوْنِهِمْ اَفْضَلَ الْبَشَرِ يَتَعَلَّمُوْنَ وَيَسْتَفِيْدُوْنَ مِنْهُمْ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ وَلَاشَكَّ اَنَّ الْمُعَلِّمَ اَفْضَلُ مِنَ الْمُتَعَلِّمِ وَالْجَوَابُ اَنَّ التَّعْلِيْمَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْمَلَائِكَةُ اِنَّمَا هِىَ الْمُبَلِّغُوْنَ اَلثَّالِثُ اَنَّهٗ قَدْ اَطَّرَدَ فِى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تَقْدِيْمُ ذِكْرِهِمْ عَلٰى ذِكْرِ الْاَنْبِيَاءِ وَمَاذٰلِكَ اِلَّا لِتَقَدُّمِهِمْ فِى الشَّرَفِ وَالرُّتْبَةِ وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِتَقَدُّمِهِمْ فِى الْوُجُوْدِ اَوْلِاَنَّ وُجُوْدَهُمْ اَخْفٰى فَالْاِيْمَانُ بِهِمْ اَقْوٰى وَبِالتَّقْدِيْمِ اَوْلٰى اَلرَّابِعُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِلّٰهِ وَلَاالْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ فَاِنَّ اَهْلَ اللِّسَانِ يَفْهَمُوْنَ مِنْ ذٰلِكَ اَفْضَلِيَّةَ الْمَلَائِكَةِ مِنْ عِيْسٰى عليه السلام اِذِالْقِيَاسُ فِىْ مِثْلِهِ التَّرَقِّىْ مِنَ الْاَدْنٰى اِلَى الْاَعْلٰى يُقَالُ لَايَسْتَنْكِفُ مِنْ هٰذَا الْاَمْرِ الْوَزِيْرُ وَلَاالسُّلْطَانُ وَلَايُقَالُ السُّلْطَانُ وَلَاالْوَزِيْرُ ثُمَّ لَاقَائِلَ بِالْفَضْلِ بَيْنَ عِيْسٰى عليه السلام وَغَيْرِهٖ مِنَ الْاَنْبِيَاءِ وَالْجَوَابُ اَنَّ النَّصَارٰى اِسْتَعْظَمُوا الْمَسِيْحَ بِحَيْثُ يَتَرَفَّعُ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا مِنْ عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى بَلْ يَنْبَغِىْ اَنْ يَّكُوْنَ اِبْنًا لَهٗ لِاَنَّهٗ مُجَرَّدٌ لَا اَبَ لَهٗ وَكَانَ يُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَالْاَبْرَصَ وَيُحْيِى الْمَوْتٰى بِخِلَافِ سَائِرِ عِبَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى مِنْ بَنِىْ اٰدَمَ فَرُدَّ عَلَيْهِمْ بِاَنَّهٗ لَايَسْتَنْكِفُ مِنْ ذٰلِكَ الْمَسِيْحُ وَلَامَنْ هُوَ اَعْلٰى مِنْهُ فِىْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَهُمُ الْمَلَائِكَةُ الَّذِيْنَ لَا اَبَ لَهُمْ وَلَا اُمَّ لَهُمْ وَيَقْدِرُوْنَ بِاِذْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلٰى اَفْعَالٍ اَقْوٰى وَاَعْجَبَ مِنْ اِبْرَاءِ الْاَكْمَهِ وَالْاَبْرَصِ وَاِحْيَاءِ الْمَوْتٰى فَالتَّرَقِّىْ وَالْعُلُوُّ اِنَّمَا هُوَ فِىْ اَمْرِ التَّجَرُّدِ وَاِظْهَارِ الْاٰثَارِ الْقَوِيَّةِ لَافِىْ مُطْلَقِ الْكَمَالِ وَالشَّرَفِ فَلَادَلَالَةَ عَلٰى اَفْضَلِيَّةِ الْمَلَائِكَةِ وَاللّٰهُ سُبْحَانَهٗ تَعَالٰى

اَعْلَمُ بالصَّوَاب وَاِلَیْہِ الْمَرْجَعُ وَالْمَآبُ۔

ترجمہ: اور معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ ملائکہ افضل ہیں اور انہوں نے چند طریقوں سے استدلال کیا: پہلی دلیل یہ ہے کہ ملائکہ ارواح مجردہ ہیں، عقل میں کامل ہیں، شرور وآفات کے اسباب مثلاً شہوت اور غضب سے اور ہیولی اور صورت کی ظلمتوں سے پاک ہیں، افعال عجیبہ پر قادر ہیں، ماضی اور مستقبل کے واقعات بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں، اور **جواب** یہ ہے کہ اس قول کی بنیاد فلسفی اصولوں پر ہے نہ کہ اسلامی اصولوں پر۔ **دوسری دلیل** یہ ہے کہ انبیاء باوجود افضل البشر ہونے کے ملائکہ سے علم حاصل کرتے ہیں اور ان سے استفادہ کرتے ہیں، دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے **علّمہ شدید القوٰی** اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **نزل بہ الروح الامین** اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ معلم متعلم سے افضل ہوتا ہے اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، اور ملائکہ صرف مبلغ ہیں۔ **تیسری دلیل** یہ ہے کہ کتاب وسنت میں کثرت سے انبیاء کے ذکر پر ملائکہ کے ذکر کو مقدم کرنا وارد ہے اور ایسا محض شرف اور مرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ ایسا ان کے وجود میں مقدم ہونے کی وجہ سے ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے، تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے، اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے۔ **چوتھی دلیل** یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، **لن یستنکف المسیح ان یکون عبدا للّٰہ و لا الملائکۃ المقربون** یعنی اللہ کا بندہ ہونے سے ہرگز نہیں انکار کریں گے مسیح اور نہ ملائکہ مقربین، اس لئے کہ اہل لسان اس سے ملائکہ کا عیسیٰؑ سے افضل ہونا سمجھتے ہیں کیونکہ اس جیسے موقع پر قیاس کا تقاضا ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرے گا وزیر اور نہ ہی سلطان یہ نہیں کہا جاتا کہ سلطان اور نہ وزیر۔ پھر عیسیٰؑ اور دیگر انبیاء کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں (لہٰذا دیگر انبیاء پر ملائکہ کی فضیلت ثابت ہوگئی) اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت مسیح کو اتنا عظیم سمجھا کہ ان کے بقول وہ اللہ تعالیٰ کا بندہ ہونے سے برتر ہیں بلکہ انہیں اللہ کا بیٹا ہونا چاہیئے، اس لئے کہ وہ مجرد تھے ان کا کوئی باپ نہ تھا اور وہ مادرزاد اندھوں کو اور برص کے مریض کو اچھا کر دیتے تھے اور مردوں کو زندہ کرتے تھے برخلاف بنی آدم میں سے اللہ کے دیگر بندوں کے، تو ان کی یہ کہہ کر تردید کی کہ اس سے نہیں انکار کریں گے مسیح اور نہ وہ شخص جو اس صفت میں ان سے بھی بڑھ کر ہو اور وہ فرشتے ہیں جن کے نہ باپ ہیں اور نہ ماں اور باذن الٰہی اس سے زیادہ قوی افعال پر اور مادرزاد اندھوں اور برص کے مریضوں کو اچھا کرنے اور مردوں کو جلانے سے زیادہ عجیب افعال پر قدرت رکھتے ہیں تو ترقی صرف تجرد یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے اور افعال قویہ ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال وشرف ہیں، لہٰذا ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلالت نہیں، اور اللہ تعالیٰ وسبحانہ درست بات کو زیادہ جانتے ہیں اور اسی کی طرف

لوٹ کر جانا ہے اور اسی کے پاس ٹھکانہ ہے۔

تشریح: فلاسفہ اور معتزلہ اور بعض اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ افضل ہیں انسانوں سے اور اس کی متعدد دلیلیں ہیں: پہلی دلیل یہ ہے کہ ملائکہ مادہ سے مجرد ہیں، عقل میں کامل ہیں، اور فتنہ وفساد کے اسباب سے یعنی شہوت اور غضب سے پاک ہیں جبکہ ان ہی دونوں قوتوں سے برے کام صادر ہوتے ہیں، اور ہیولی اور صورت جسمیہ کی تاریکیوں سے پاک ہیں، جو اسرار الٰہیہ کے مشاہدہ میں رکاوٹ بنتی ہیں، اور عجیب وغریب کاموں پر قادر ہیں مثلاً بادلوں کو حرکت دینا، بارش نازل کرنا اور زلزلہ وغیرہ پیدا کرنا، اور ماضی اور آئندہ کے واقعات کو بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں اور انسان ان تمام چیزوں سے عاری ہے اس لئے ملائکہ افضل ہوں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس قول کی بنیاد فلسفی اصولوں پر ہے نہ کہ اسلامی اصولوں پر کیونکہ فرشتے ہمارے نزدیک مجردات کے قبیل سے نہیں ہیں بلکہ اجسام کے قبیل سے ہیں اسی طرح یہ بھی تسلیم نہیں کہ فرشتے آئندہ کے واقعات کو جانتے ہیں تو جب یہ سب مقدمات ہم کو تسلیم ہی نہیں ہیں تو پھر ان کی افضلیت کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟

دوسری دلیل یہ ہے کہ ملائکہ رسول کو تعلیم دیتے ہیں جیسا کہ قرآن کی آیتیں اس پر شاہد ہیں اور آپ کو یہ معلوم ہے کہ معلم افضل ہوتا ہے متعلم سے لہٰذا ملائکہ افضل ہوں گے، جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اپنی جگہ مسلم ہے کہ معلم افضل ہوتا ہے لیکن یہ کہنا کہ ملائکہ معلم ہیں یہ صحیح نہیں ہے بلکہ معلم درحقیقت اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ ملائکہ محض سفیر اور واسطہ ہیں مجازاً ان کی طرف تعلیم کی نسبت کر دی گئی ہے۔ **تیسری دلیل** یہ ہے کہ کتاب وسنت میں جہاں انسانوں اور فرشتوں کا ذکر ہے وہاں فرشتوں کو انسانوں پر مقدم کر کے ذکر کیا ہے، اور ایسا محض شرف ومرتبہ میں زیادہ ہونے کی وجہ سے کیا گیا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ملائکہ افضل ہیں، جواب یہ ہے کہ ملائکہ کو جو مقدم ذکر کیا ہے تو یہ اس لئے نہیں کہ اللہ کی نظر میں یہ انسان سے افضل ہیں جیسا کہ تمہارا دعویٰ ہے بلکہ اس لئے ان کے ذکر کو مقدم کیا ہے کہ ان کا وجود انسان کے وجود پر مقدم ہے، اور دوسری وجہ تقدیم کی یہ ہو سکتی ہے کہ ایمان بالغیب افضل ہے ایمان بالمشاہدہ سے تو ملائکہ کا وجود مخفی ہے لہٰذا ان پر ایمان لانا افضل ہوگا اس لئے ان کو پہلے ذکر کیا، اور تیسری وجہ تقدیم یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ رسولوں پر ایمان لانا، فرشتوں پر ایمان لانے پر موقوف ہے، کیونکہ ملائکہ ہی انبیاء کے پاس وحی لاتے ہیں اور اللہ کا پیغام پہنچاتے ہیں۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میری عبادت کرنے سے عیسیٰ شرم نہیں کرتے عیسیٰ کیا فرشتے بھی عار نہیں کرتے میری عبادت سے، اور یہ قاعدہ ہے کہ انسان اپنی تعریف کرنے میں ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتا ہے، مثلاً کوئی شخص یہ نہیں کہتا کہ بادشاہ میرے گھر آنے سے شرم نہیں کرتا حتی کہ بھنگی بھی شرم نہیں کرتا، بلکہ یہ کہتا ہے کہ میرے گھر داروغہ آنے سے شرم نہیں کرتا، حتی کہ بادشاہ بھی شرم نہیں کرتا۔ بہر حال ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ملائکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہیں، اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور دیگر انبیاء میں کوئی فرق نہیں ہے، لہٰذا جب ملائکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہیں تو دیگر انبیاء سے بھی افضل ہوں گے۔ جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ

السلام کے معاملہ کو بہت بڑھا چڑھا دیا تھا یہاں تک کہ ان کو اللہ کا بندہ ہونے سے نکال کر اس کا بیٹا قرار دے دیا تھا اس لئے کہ ان کا کوئی باپ نہیں تھا اور وہ مادرزاد اندھوں اور کوڑھیوں کو اچھا کر دیتے تھے وغیرہ وغیرہ، تو اللہ تعالیٰ نے ان کے اس عقیدہ کی یہ کہہ کر تردید کردی کہ عیسیٰ کیا فرشتہ بھی کہ جن کے ماں باپ کچھ بھی نہیں ہیں وہ بھی میری عبادت سے شرم نہیں کرتے، تو یہاں ترقی مطلق کمال اور فضیلت کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ صرف تجرد یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے اور عجیب وغریب کاموں کے کرنے کے اعتبار سے ہے لہٰذا اس سے عیسیٰ علیہ السلام اور دیگر انبیاء پر ملائکہ کی فضیلت ثابت نہیں ہوسکتی۔

والله سبحانه تعالیٰ اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

تمت بالخير

الحمد للہ آج بتاریخ ۱۸ ربیع الآخر ۱۴۳۳ھ بروز دوشنبہ مطابق ۱۲ مارچ ۲۰۱۲ء صبح ۱۱ بجے اللہ تعالیٰ نے اس کے تکمیل کی توفیق عطا فرمائی۔ فللہ الحمد والشکر فی الاولیٰ والآخرہ

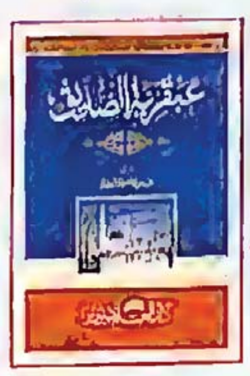
شمس الضحیٰ قاسمی
ناظم مدرسہ عربیہ جعفریہ ہدایت العلوم کرہی
ضلع سنت کبیر نگر یوپی، پن کوڈ:
272002
فون نمبر:09919649642

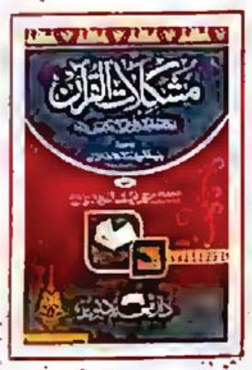
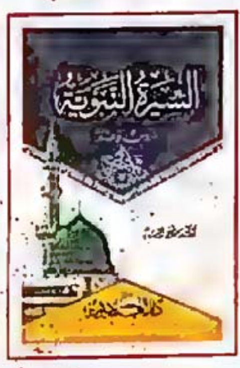
فہرست مضامین

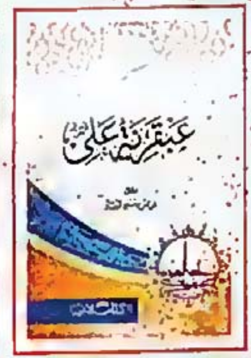
شمس الفوائد فی حل شرح العقائد

تمت


عبقرية عثمان

عبقرية عمر

عبقرية الصديق

عبقرية محمد

مشكلات القرآن

السيرة النبوية

عبقرية خالد

عبقرية علي

حیات الصحابہ

خطبات الأحكام
لجمعات العام

الكلام المفيد
في
إثبات التقليد

الألباني

حکایات صحابہ

طالب علم

انٹرنیٹ

آؤ قلم پکڑنا سیکھیں!